

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

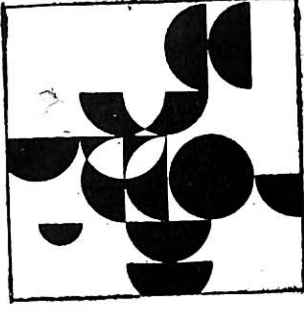
स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष ३३ । अंक पहिला । ऑक्टोबर १९७९

अनुक्रमणिका

महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ पुरस्कृत
प्राज्ञपाठशाला मंडळ वाई, संचालित मासिक



नवभारत

वर्ष ३३। अंक १। ऑक्टोबर १९७९
किंमत २ रुपये। वार्षिक वर्गणी १८ रुपये

पत्रव्यवहार :

संपादकीय : भा. ग. सुर्वे
प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई–४१२८०३

व्यवस्थापकीय : पां. गो. आपटे,
व्यवस्थापक 'नवभारत' मासिक
द्वारा : प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि. सातारा)

अनुक्रमणिका





नवभारत

ऑक्टोबर १९७९

अनुक्रम

लेखक-परिचय

☐ **मे. पुं. रेगे** – तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक, मुंबई. ☐ **बा. वा. कोल्हटकर**– संस्कृतचे प्राध्यापक, राजाराम कॉलेज, कोल्हापूर. ☐ **पां. ना. कुलकर्णी**– मराठीचे प्राध्यापक व विभाग प्रमुख, राजाराम कॉलेज, कोल्हापूर. ☐ **व. वि. अकोलकर**– तत्त्वज्ञानाचे सेवानिवृत्त प्राध्यापक, मानसशास्त्रावरील ग्रंथांचे लेखक व अभ्यासक, पुणे. ☐ **केशव मेश्राम**– प्रसिद्ध कवी, कादंबरीकार व लेखक; मराठीचे प्राध्यापक, म. दयानंद कॉलेज, मुंबई. ☐ **प्र. म. बांदिवडेकर**– राज्यशास्त्राचे प्राध्यापक व विभाग प्रमुख, कला–वाणिज्य महाविद्यालय, वाई. ☐ **पंडित टापरे**– मराठीचे प्राध्यापक, कला–वाणिज्य महाविद्यालय, वाई.

अनुक्रमणिका





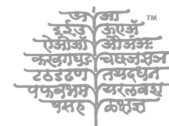
संपादकीय—

बहुसंख्य आणि अल्पसंख्य :

पहिल्या महायुद्धापूर्वी जर्मनी आणि ऑस्ट्रिया या देशांतील ज्यू रहिवाशांची त्या देशांचे समान नागरिक हा दर्जा आपल्याला प्राप्त व्हावा, तो व्यवहारात सर्वतोपरी मान्य आणि रूढ व्हावा अशी उत्कट इच्छा होती. त्यांचे वेगळेपण त्यांना नको होते, ऐतिहासिक वारसा म्हणून जरी ते त्यांना लाभले होते तरी नवीन संदर्भात त्यांच्या दृष्टीने ते क्षीण झाले होते, इतर त्यांना वेगळे राखीत होते म्हणूनच ते आता टिकून राहिले होते आणि एकसंध जर्मन राष्ट्रात विलीन होऊन त्याचे विसर्जन करावे अशी त्यांची तळमळ होती. त्यांची भाषा आणि संस्कृती त्यांच्या दृष्टीने आणि वस्तुतः जर्मन होती. जर्मनी आणि ऑस्ट्रिया तेव्हा वैभवाच्या शिखरावर होती. ऑस्ट्रिया अर्थात् परंपरेने एक महान साम्राज्यसत्ता होती. जर्मनी नव्याने एकसंध राष्ट्र म्हणून इतिहासात वावरू लागले होते. उद्योगधंदे, तंत्रज्ञान, व्यापार ह्या क्षेत्रात तर जर्मनीने आघाडी मारली होती पण विज्ञान, गणित, तत्त्वज्ञान इ. ज्ञानप्रांतांत जर्मनीने वैशिष्टयपूर्ण आणि अनन्यसाधारण असे स्थान स्वतःसाठी प्राप्त करून घेतले होते. विशेषतः ऐतिहासिक भाषिक, धार्मिक संशोधनात सर्वश्रेष्ठ ग्रंथ, विषयाला व्यापून टाकणारे, त्याच्या अंतरंगात खोल शिरून त्याच्या रहस्याचा भेद करणारे अभिजात ग्रंथ जर्मनच असणार अशी जर्मन विद्वत्तेची ख्याती पसरली होती. जर्मन सैनिकांची शिस्त आणि शौर्य व जर्मन सेनानींची युद्धनीतिनिपुणता यांमुळे जर्मनीचा लष्करी दरारा प्रस्थापित झाला होता. जर्मनीच्या ह्या यशात जर्मनभाषी राष्ट्र म्हणून ऑस्ट्रियाही काही प्रमाणात सहभागी होता. अशा ह्या बलाढ्य, संपन्न, सुसंस्कृत, विजिगीषू राष्ट्राचे समान नागरिक बनण्यात समान नागरिक म्हणून मान्य होण्यात ज्यू जमातीतील व्यक्तींना स्वाभाविकपणे धन्यता वाटत होती. हे घडून येण्याची शक्यताही निर्माण झाली होती. परंतु महायुद्ध झाले, जर्मनीचा लष्करी पराभव झाला, ह्या राष्ट्रीय हानीची व अपमानाची जबाबदारी दुसऱ्या कुणावर तरी ढकलणे मानसशास्त्रीय दृष्टया जर्मनांना आवश्यक झाले आणि हा बोजा ज्यू जमातीच्या शिरावर चढविणे सोयीचे ठरले. कारण हे ज्यू जर्मन राष्ट्रांतर्गत होते आणि वेगळे होते. पुढे नात्सी पक्षाने आणि राजवटीने ज्यूद्वेषाची जी आग भडकविली तिच्यात जर्मन ज्यू जमात भाजून तर निघालीच पण तिचे तोपर्यंत काहीसे अस्थिर असलेले जर्मनत्वही जळून खाक झाले. ह्या अनुभवानंतर आणि ह्यापूर्वीच्या, इतक्या भीषण नसलेल्या पण ह्याच प्रकारच्या अन्यत्र आलेल्या अनुभवांनंतर. एक वेगळे राष्ट्र म्हणून जगणे यूरोपमधील ज्यू जमातीच्या दृष्टीने अटळ झाले.

एखाद्या विशिष्ट राष्ट्राच्या किंवा समाजाच्या संदर्भात बहुसंख्य असलेली जमात आणि त्यातील एखादी अल्पसंख्य असलेली जमात किंवा गट ह्यांच्यामधील संबंधांचे एक प्रकारचे अतिशय रेखीव आणि भडक चित्र ह्या उदाहरणात दिसते. एखादा वंशाने, धर्माने, भाषेने, संस्कृतीने एकजिनसी असलेला समाज एखाद्या प्रदेशात नांदत असतो. तो प्रदेश त्या समाजाच्या नावावर मोडतो. त्या समाजाचा इतिहास हा त्या प्रदेशाचा इतिहास ठरतो आणि त्या प्रदेशात, ह्या बहुसंख्य समाजाच्या पोटात एक वेगळी असणारी आणि दिसणारी जमात नांदू लागते. ही बाहेरून आलेली असेल, भाषेने, धर्माने, संस्कृतीने ती वेगळी असेल. पण काही कारणामुळे ती वेगळी असते. सत्ता, संपत्ती, सामाजिक प्रतिष्ठा ह्या बहुसंख्य समाजाकडे असतात. त्यांचे सभ्यतेचे, सुसंस्कृत जीवनाचे मानदंड प्रमाण मानले

अनुक्रमणिका





जातात. अल्पसंख्य जमातीची बहुसंख्य जमातीविषयीची वृत्ती दुहेरी असते. एका बाजुने तिला आपले वेगळेपण टिकवून धरायचे असते. तर दुसऱ्या बाजूने तिला बहुसंख्यांकांच्या बलिष्ठ आणि व्यापक समाजजीवनाशी एकजीव व्हायचे असते. एका बाजूने ती आपली वेगळी रहाणी, भाषा, संस्कृती जोपासत रहाते. दुसऱ्या बाजूने ती बहुसंख्यांकांची संस्कृती आत्मसात करण्याची, निदान तिची नक्कल करण्याची धडपड करीत असते. ज्या प्रमाणात बहुसंख्य समाज समंजस आणि स्वागतशील असतो त्या प्रमाणात अल्पसंख्यांकांचा वेगळेपणाचा आग्रह क्षीण होतो; त्या दोहोत काही भिन्नता राहिली तरी विरोध रहात नाही. अल्पसंख्य समाज हा वेगळा समाज रहात नाही. त्या प्रदेशातील एकात्म समाजाचा काहीसा वेगळेपणे जगणारा गट असे त्याचे स्वरूप बनते.

बहुसंख्य आणि अल्पसंख्य जमातींच्या परिस्थितीचे आणि त्यांच्यामधील परस्परसंबंधांचे जे चित्र वर दिले आहे ते भारतीय समाजाला अजिबात लागू पडत नाही ही गोष्ट स्पष्ट आहे. येथील बहुसंख्य समाज म्हणजे भारतभर पसरलेला हिंदू समाज; आणि प्रमुख अल्पसंख्य जमाती म्हणजे मुसलमान आणि ख्रिस्ती जमाती. हिंदू समाजाच्या सामाजिक बांधणीचे मुख्य तत्त्व म्हणजे जाति-व्यवस्था हिंदू समाज संख्येने बहुसंख्य असला तरी जातीउपजातींनी छिन्नविच्छिन्न झालेला असा तो समाज आहे. तो एकसंध, एकजिनसी असा समाज नाही. आपल्या संरक्षणाचे आणि अंतर्गत सुव्यवस्थेचे साधन म्हणून सार्वभौम राजकीय केंद्र निर्माण करण्याचे सामर्थ्य गेल्या हजार वर्षांत त्याने दाखविलेले नाही. हा देश हिंदूंचा आहे ह्या म्हणण्याचा अर्थ केवळ ह्या देशात हिंदू समाज शतकानुशतके बहुसंख्येने वसती करून आहे एवढाच आहे. ह्या देशावर ह्या समाजाचे प्रभुत्व होते, काही अडचणींचे कालखंड सोडले तर ह्या देशातील सत्तास्थाने स्वाभाविकपणे हिंदू समाजाच्या स्वाधीन होती असा त्याचा अर्थ नाही. ह्या समाजाचा गेल्या हजार वर्षांचा इतिहास हा पारतंत्र्याचा, स्वतःच्याच देशात दुय्यम दर्जाचे नागरिक म्हणून जगण्याचा, जेत्यांशी जुळवून घेऊन सुरक्षित रहाण्याचा इतिहास आहे. एकवटून चिवटपणे झुंजत रहाणे हा हिंदू समाजाचा स्वभावधर्म नाही. चिवटपणे सहन करीत तगून रहाणे हा त्याचा स्वभावधर्म आहे.

जातिव्यवस्थेमुळे अनेक जातींचा समूह असे ह्या समाजाचे स्वरूप सिद्ध झाले आहे. ह्याचे दोन परिणाम होतात. एकतर, ह्या समाजात अंतर्गत एकसंधता, एकजिनसीपणा अत्यंत क्षीण प्रमाणात आढळतो. इतिहासात अजून पूर्णपणे एकसंघ असा समाज निर्माण झालेला आढळत नाही. शासकवर्ग आणि शासित वर्ग ह्यांच्यामधील भेद आणि दरी हे सर्वच ऐतिहासिक समाजांचे वैशिष्टच आहे. पण इतिहासात जे समाज प्रभावी ठरले आहेत त्यांच्या ठिकाणी ह्या भेदांतून आणि तणावांतून निर्माण होणाऱ्या अंतर्गत कलहाबरोबरच ह्या भेदांपलीकडे असलेल्या एकतेच्या जाणिवेवर आधारलेली अंतर्गत दृढताही आढळते. एकतर शासक आणि शासित हा भेद एक समाज असलेल्या जनसमूहातील भेद असतो. आणि शासकवर्ग जर अन्य समाजांच्या संबंधांत यशस्वी, वरचढ ठरला तर त्याचा शासित समाज त्याच्या ह्या प्रतिष्ठेत आणि ऐश्वर्यात सहभागी असतो. ब्रिटिश साम्राज्य ऐन उमेदीत असताना प्रत्येक इंग्रज माणसाला, इंग्लिश समाजात सर्वात कनिष्ठ स्थानी असलेल्या इंग्रज माणसालाही, त्याच्या स्वतःच्या दृष्टीने आणि इतरांच्या दृष्टीने राजकर्त्या जमातीचा घटक हा दर्जा होता. पण शासितवर्गा-तील व्यक्तीला शासकवर्गाच्या प्रतिष्ठेत भावनिक दृष्ट्या सहभागी होता येते ह्याचे कारण हा आपल्या समाजाचा, आपला, शासकवर्ग आहे, एका समाजाचे आपण दोघे घटक आहोत ही मूलभूत जाणीव सर्व समाजाला व्यापून राहिलेली असते. अशा समाजातील सामाजिक भेद क्षीण करीत जाणे, त्यांचे निरसन करणे, ह्या समाजातून एक एकसंध समाज निर्माण करणे सुलभ असते. आर्. एच्. टॉनी ह्या इंग्लिश समाजवाद्याविषयी असे सांगतात की तो समाजवादी झाला ह्याचे कारण असे की इंग्लिश कामगाराची हलाखीची स्थिती त्याने पाहिली तेव्हा **इंग्लिश** माणसे अशा अनुकंपनीय अवस्थेत जगतात ही वस्तुस्थिती त्याला असह्य झाली.





जातिव्यवस्थेमुळे हिंदूसमाजाला एकसंध समाजाचे स्वरूप देणे अशक्यप्राय झाले आहे. एका झाडाच्या अनेक फांद्या असाव्यात तशा हिंदूसमाजातील जाती ह्या समाजाचे अनेक घटक आहेत असे नाही. अनेक फुलांचा एखादा गुच्छ असावा तशी ह्या समाजाची घडण आहे. जातिव्यवस्थेचे एक मूलतत्त्व असे की प्रत्येक जात अंतर्गत दृष्टचा स्वायत्त असते. इतर जातींची, इतर जातीतील माणसांची कदर करणे म्हणजे त्या जातीच्या स्वायत्ततेचा आदर करणे, तिच्या अंतर्गत व्यवहारात ढवळाढवळ न करणे, त्या जातीतील माणसे आपल्या परंपरागत जातिधर्माप्रमाणे वागत असताना त्याच्यात कोणत्याही प्रकारचा व्यत्यय न आणणे. ह्यामुळे हिंदूसमाजाला सर्व समाजाची काळजी घेणारे, समाजातील सर्व व्यक्तींचे नियंत्रण करणारे असे स्वतःचे सार्वभौम राजकीय सत्ताकेंद्र निर्माण करण्याची, ते टिकवून धरण्याची, प्रबल करण्याची आवश्यकताच वाटली नाही. कोणी का राज्यकर्ता असेना, तो जोपर्यंत जातिधर्म पाळण्याच्या आड येत नव्हता तोपर्यंत हिंदू जातीमध्ये आणि हिंदू समाजामध्ये आपले स्वातंत्र्य गेले आहे अशी भावना निर्माण होणे शक्य नव्हते. ह्या भावनेला काही अर्थ, काही आधार नसता.

जातिव्यवस्थेमुळे इतर अल्पसंख्य समूहांना आत्मसात् करण्याची इच्छा आणि ताकद हिंदू समाजाला नाही. हिंदुस्थानातील अल्पसंख्य परधर्मी समाज ह्या हिंदूसमाजाच्या दृष्टीने जाती आहेत. हिंदूसमाजात समाविष्ट असलेल्या जाती नव्हेत ; परधर्मी, 'व्रात्य' जाती. पण जाती. त्यांना आपापल्या परंपरागत जातिधर्माप्रमाणे वागू देणे योग्य आहे. ह्यामुळे बहुसंख्य समाजाचे दडपण भारतातील अल्पसंख्य परधर्मी जमातींवर कधीच नव्हते. बहुसंख्य समाजाशी एकजीव होऊन त्याच्यात विलीन व्हावे का, की आपले वेगळेपण राखावे असा पर्याय अल्पसंख्य जमातीपुढे कधीच नव्हता. बहुसंख्य समाजात स्वतःचे विसर्जन करण्याची तीव्र ओढ आणि स्वतःचे वेगळेपण दृढ करण्याचा अहंभाव ह्यांच्यामधील मानसिक संघर्ष इथल्या अल्पसंख्य जमातींनी कधी अनुभवला नाही. त्यांना वेगळे राखणे, त्याचे वेगळेपण मान्य करणे, त्याची कदर करणे ही बहुसंख्य समाजाची वृत्ती होती. जर्मनांनी आणि युरोपमधील अवेक राष्ट्रांनी ज्यू जमातीला वेगळे राखले कारण हे हलके, आपल्यापेक्षा कनिष्ठ असे लोक आहेत, आपल्या तोडीचे ते नाहीत, आपल्यात सामावून घेतले जाण्याची त्यांची लायकी नाही नाही अशी त्यांची धारणा होती. आणि आज गौरवंशीय गौरेतरांकडे ह्याच दृष्टीने पहातात. पण हिंदूंनी इतर जमातींना वेगळे राखले त्याच्यामागे अशी तुच्छतेची वृत्ती नव्हती. त्यांना वेगळे राखले कारण ते वेगळे होते हे स्पष्ट होते आणि म्हणून ते वेगळे राहणे आणि त्यांनी वेगळेपणे जगणे स्वाभाविक होते आणि म्हणून योग्य होते. बैल घोडा होऊ शकत नाही, मुसलमान हिंदू होऊ शकत नाही, ब्राह्मण मराठा होऊ शकत नाही, मराठा ब्राह्मण होऊ शकत नाही. स्त्री पुरुष होऊ शकत नाही. प्रत्येकाने अपला धर्म पाळला पाहिजे.

पण हिंदू मुसलमान होऊ शकतो. ह्या घटनेचा हिंदू दृष्टीने अर्थ एवढाच की तो बाटलेला असतो. म्हणजे तो आपल्या जातीतून, हिंदूसमाजातून गळून पडलेला असतो. त्याचा ह्या समाजाशी असलेला संबंध संपलेला असतो. पुढे त्याचे काय होते ह्याच्यात ह्या समाजाला स्वारस्य नसते. त्याला मुसलमान समाजात सामील करून घेण्यात आले अशी वस्तुस्थिती असली तरी ह्या घटनेचा हिंदू समाजाशी संबंध पोहोचत नसतो. मुसलमानांनी त्याला आपल्या धर्मात आणि समाजात सामील करून घेतले ही त्या समाजाने केलेली कृती आहे. ती आपल्या धार्मिक परंपरेशी कितपत जुळणारी आहे ह्याचा विचार त्या समाजाने करायचा आहे. त्याच्याशी हिंदूसमाजाचा काही संबंध नाही.

भारतातील बहुसंख्य समाजाची मनोधारणा अशी आहे. अल्पसंख्य जमातींची मनोधारणा तिच्या नेमकी उलट आहे. मुसलमान जमात अल्पसंख्य आहे पण अल्पसंख्य जमातीच्या ठिकाणी आढळणारा भयोगंड तिच्या ठिकाणी नाही. भारतीय उपखंडातील मुसलमान जमातीने जेव्हा पाकिस्तानची मागणी केली तेव्हा आज भारत म्हणून ओळखण्यात येणाऱ्या प्रदेशातील मुसलमानांनी तिला भरघोसपणे

अनुक्रमणिका

पाठिंबा दिला. मुसलमानांचे नेतृत्व करणाऱ्या मुस्लिम लीगने जातीय दंग्यांचा– म्हणजे मुसलमान आणि हिंदू यांच्यामधील दंग्यांचा– वापर पाकिस्तानची निर्मिती अटळ आहे हे दाखवून देण्यासाठी केला. मुस्लिम लीगच्या हाती जेथे राजकीय सत्ता होती तेथे ह्या उद्देशासाठी शासकीय यंत्रणेचा उपयोगही करण्यात आला. वेगळ्या पाकिस्तानची निर्मिती झाली तर उरलेल्या भारतांत आपण खूपच अल्पसंख्य ठरू, शासकीय सत्ता पूर्णपणे हिंदूंच्या कबजात असेल, आपल्याच लोकांनी आक्रमकपणे हिंदू दंगली घडवून आणल्या आहेत, ह्याचा वचपा हिंदू काढतील, ह्यासाठी शासनयंत्रणेचा वापर करतील अशी भीती भारतातील मुसलमान पुढाऱ्यांना वाटली नाही. पुढे इस्लामवर आधारलेले पाकिस्तान हे वेगळे सार्वभौम राष्ट्र झाले आणि त्या राज्यात हिंदूंची पद्धतशीरपणे ससेहोलपट करण्यात आली. त्यावेळीही भारतातील बहुसंख्य जमात आणि भारतीय शासनयंत्रणा ह्याचे उट्टे भारतातील मुसलमानांवर काढील ह्या भीतीने पाकिस्तानातील हिंदूंना सुसंस्कृत वागणूक मिळावी म्हणून पाकिस्तानच्या राज्यकर्त्यांवर दडपण आणण्याचा प्रयत्न भारतीय मुसलमान पुढाऱ्यांनी केलेला आढळत नाही. भारतात मुसलमान आणि हिंदू यांच्यामध्ये दंगे होतात. हिंदू आणि ख्रिस्ती यांच्यामध्ये होत नाहीत. पण ख्रिस्ती लोक हिंदूंना फार दबून वागतात, हिंदूंच्या आक्रमक वृत्तीचा प्रतिकार करण्याचे सामर्थ्य त्यांच्यांत नाही व म्हणून हिंदूंकडून होणारा छळ ते निमूटपणे सहन करीत रहातात असेही म्हणता येणार नाही. शिवाय मुसलमान आणि हिंदू यांच्यामध्ये होणारे दंगे मुसलमान जेथे संख्येने केंद्रित आहेत अशा ठिकाणी होतात. इतरत्र मुसलमान संख्येने तुरळक असल्यामुळे भीतीच्या दडपणाखाली वावरत असतात असे चित्र निश्चितपणे नाही. थोडक्यात असे म्हणता येईल की भारतातील मुसलमानजमात ही भयग्रस्त, मानसिकदृष्टया दडपलेली अशी जमात नाही. तिच्या ठिकाणी भरपूर आत्मविश्वास आहे.

ह्या आत्मविश्वासाची कारणे दुहेरी आहेत. एकतर आपण एकेकाळची राज्यकर्ती जमात आहोत, ह्या देशातील बहुसंख्य जमातीवर आपण राज्य केले आहे ह्याचे ऐतिहासिक स्मरण मुसलमानांना आहे. ह्या स्मरणामुळे बहुसंख्य समाजापासून ते वेगळे तर होतात पण त्याच्याहून आपण वरिष्ठ आहोत अशीही त्यांची धारणा बनते. ह्या ऐतिहासिक पार्श्वभूमीमुळे, जरी आज भारतात असलेले बहुसंख्य मुसलमान ही ह्या देशातील मूळच्या रहिवाशांची संतती असली आणि जरी ती धर्मपरिवर्तनाने मुसलमान झालेली असली तरी हे भारतीय मुसलमान सर्वसाधारणपणे पहाता स्वतःला धर्माने मुसलमान असलेले भारतीय मानीत नाहीत, तर जगभर पसरलेली जी मुसलमान जमात आहे तिचा भारतात असलेला भाग आपण आहोत असे ते मानतात. आणि मुसलमान जमातीच्या इतर देशांत असलेल्या भागांनी त्या देशांवर काही काळ राज्य केले असा इतिहास आहे त्याप्रमाणे मुसलमान जमातीच्या भारतात असलेल्या भागाने– म्हणजे आपण– भारतावर राज्य केले आहे असाही इतिहास आहे हे त्यांच्या ध्यानात असते. ह्या आत्मविश्वासाचे दुसरे कारण असे की बहुसंख्य समाज एक सामर्थ्यसंपन्न, जगात प्रतिष्ठा असलेला, विज्ञान, संस्कृती, उद्योग, व्यापार ह्या क्षेत्रांत संघटितपणे कर्तबगारी करणारा असा समाज आहे, स्वतःसाठी एक विलोभनीय जीवनपद्धती– पराक्रमाला, उपभोगाला, व्यक्तीच्या आत्मविकासाला वाव देणारी आणि त्यांना पोषक अशी जीवनपद्धती त्याने निर्माण केली आहे पण आपल्याला त्यातून वगळले आहे असा त्यांचा प्रत्यय नाही. हा बहुसंख्य समाज दीनदुबळा, अनुकंपनीय, उपहासाचा विषय म्हणूनच जगात ओळखला जातो आहे हे त्यांना दिसत आहे.

ख्रिस्ती समाजाची वृत्ती वेगळी आहे. धर्माचे क्षेत्र आणि नागरी राजकीय व्यवहाराचे क्षेत्र ह्याच्यात भेद करण्याची ख्रिस्ती धर्माची पारंपरिक शिकवण आहे. (इस्लामला सर्व मुसलमान जमातीचे एक राज्य असावे, एका मुस्लिम राज्यकर्त्याचा अंमल असलेले एक राज्य असावे असे अभिप्रेत आहे.) ह्यामुळे मुस्लिम समाजाला स्वाभाविक असलेल्या दुहेरी निष्ठेची मानसिक अडचण ख्रिस्ती

लोकांना जाचत नाही. तरीही आज सर्व जगात प्रतिष्ठित असलेल्या गौरवंशी ख्रिस्ती समाजाशी भारतीय ख्रिस्ती समाजाला जखडणारा एक सूक्ष्म पण चिवट मानसिक धागा अस्तित्वात आहे. जगात भारताला एक कर्तबगार राष्ट्र म्हणून जेव्हा प्रतिष्ठा प्राप्त होईल तेव्हा ह्या धाग्याचा ताण सैल होईल.

भारतातील बहुसंख्यांक आणि अल्पसंख्यांक यांच्यामधील परस्परसंबंधांचा जेव्हा आपण विचार करतो तेव्हा ही गुंतागुंत ध्यानात घेतली पाहिजे. भारतात हिंदू बहुसंख्य आहेत आणि मुसलमान किंवा ख्रिस्ती अल्पसंख्य आहेत तेव्हा त्यांच्यामधील परस्पर संबंधाचे स्वरूप युरोपमधील बहुसंख्य समाज आणि अल्पसंख्य ज्यू जमात यांच्यामधील परस्परसंबंधासारखे असेल– चित्र इतके काळेकुट्ट नसेल पण त्याच प्रकारचे असणार– असे एखाद्या युरोपियन माणसाला वाटले तर ते ठीक आहे. पण भारतीय नेत्यांना तसे वाटले तर तो आंधळेपणा ठरेल. येथे अल्पसंख्यांकांच्या (किंवा बहुसंख्यांकांच्या बाजूने) उभे रहाण्याचा प्रश्न नाही. तर भावी एकसंघ भारतीय समाज निर्माण करण्याकरता आपल्या मनोवृत्तीत कुणी कसा बदल केला पाहिजे हे सर्वांना आपण कसे पटवून देऊ शकू हा प्रश्न आहे.

एक समर्थ, आत्मविश्वासपूर्ण, विजिगीषू समाज म्हणून हिंदूसमाजाचे पुनरुत्थान घडवून आणण्याची आकांक्षा जर हिंदू समाजाच्या नेत्यांनी बाळगली तर ती योग्य आणि आवश्यक अशीच गोष्ट आहे. पण हिंदू समाजाच्या अस्मितेचा परिपोष करून, त्याला संघटित करून त्याचे पौरुष जागृत करण्याची ईर्षा ज्या मंडळींनी बाळगली आहे आणि ह्यासाठी प्रखर निष्ठेने, सातत्याने, शिस्तीने, आत्मसमर्पणाच्या वृत्तीने ज्यांनी दोन पिढ्या प्रयत्न केले आहेत, त्यांनी स्वतःला हा प्रश्न विचारला पाहिजे, की ह्या साध्याला आणि ह्या प्रयत्नांना इतका निकराचा विरोध का होतो ? इतरधर्मीय भारतीय ह्या प्रयत्नांमुळे फारतर साशंक बनतात; पण ते ह्या प्रयत्नांना विरोध करू शकत नाहीत. कारण ते स्वतःच धार्मिक पायावर संघटित होऊ पहात आहेत आणि ते हिंदूसमाजापेक्षा धार्मिक जमाती म्हणून अधिक संघटित आहेत. हिंदुसंघटनेला खरा परिणामकारक विरोध हिंदू समाजाच्या घटकांकडूनच होतो–दलितांकडून होतो, 'बहुजनसमाजा'कडून होतो: थोडक्यात, पारंपरिक हिंदुसमाजाच्या 'कनिष्ठ' मानल्या गेलेल्या जातीकडून होतो. हिंदूसमाजाचे संघटन म्हणजे हिंदूसमाजाच्या वरिष्ठ जातींचे संघटन ठरते. आज संबंध हिंदू समाजाचे संघटन करायचे तर ते 'राष्ट्रवादी' मूल्यांवरच करता येईल, सामाजिक समतेचे मूल्य ह्या राष्ट्रवादाचा अनिवार्य घटक असेल आणि हिंदू समाजात समता निर्माण करण्यासाठी आवश्यक असलेले सामाजिक परिवर्तन हिंदूसंघटनाच्या कार्यक्रमाचा अविभाज्य भाग असेल. पण ह्या मूल्यांवर आणि कार्यक्रमावर आधारलेल्या 'हिंदू' संघटनातून कुणाही 'अहिंदू' भारतीयांना वगळण्याचे कारणच उरणार नाही. हिंदूसंघटनाच्या पुरस्कर्त्यांनी ही गोष्ट ध्यानात घेणे आणि मनापासून स्वीकारणे जेवढे आवश्यक आहे तेवढेच अहिंदू भारतीयांनी आपल्या भारतीयत्वाचा सबंध अर्थ ध्यानात घेणे आणि स्वतःचे भारतीयत्व मनापासून स्वीकारणे आवश्यक आहे. आम्ही भारताचे रहिवासी आहो, कायद्याने भारतीय संघराज्याचे नागरिक आहो, राज्यघटनेने आम्हाला जे काही अधिकार दिले आहेत त्यांचा वापर करून आम्ही आमच्या वेगळ्या अस्मितेचा परिपोष करीत राहू अशी जर अल्पसंख्य धार्मिक जमातींची वृत्ती असेल तर ते स्वतःला आपण होऊन भारतीय राष्ट्रापासून बहिष्कृत करून घेत आहेत असा त्याचा अर्थ होईल. मग ते मानसिक दृष्ट्या 'असुरक्षित' तर राहतीलच; पण सामाजिक समतेवर आधारलेल्या सर्व समावेशक भारतीय राष्ट्र उभारण्याच्या रोमहर्षक कामगिरीपासून स्वतःला वगळतील. एका स्वतंत्र समाजाचे समान नागरिक हा स्वतःचा वास्तव दर्जा आणि त्याच्याशी संलग्न असलेल्या जबाबदाऱ्या आणि अधिकार नाकारून वेगळेपणाच्या बेड्या स्वतःच्या पायात अडकवून घेतील. स्वतःचे जीवन खुरटवून टाकतील.


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

मे. पुं. रेगे

तर्करेखा, (भाग २) :

[एका यशस्वी पाठ्यपुस्तकाचे परीक्षण आणि त्याचा सामाजिक संदर्भ]

'तर्करेखा', (भाग २) हे आकारिक तर्कशास्त्रावरील (formal logic) पाठ्यपुस्तक डॉ. सुरेन्द्र बार्लिंगे आणि प्रा. मो. प्र. मराठे ह्या पुणे विद्यापीठाच्या तत्त्वज्ञानविभागाच्या प्राध्यापकांनी संयुक्तपणे लिहिले आहे. ह्या पुस्तकाचे येथे परीक्षण करण्याचे योजिले आहे. ह्या परीक्षणाची उत्पत्ति-कथा सांगणे आवश्यक आहे. काही महिन्यांपूर्वी 'नवभारत'मध्ये डॉ. ग. ना. जोशी यांच्या 'पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाचा इतिहास' ह्या ग्रंथाचे जे परीक्षण मी प्रसिद्ध केले होते, ते अनपेक्षितपणे बरेच गाजले आणि त्यातून एक वादंग माजले. हा ग्रंथ महाराष्ट्र विद्यापीठ ग्रंथ निर्मिती मंडळाने प्रसिद्ध केलेला आहे. मंडळाचे नियंत्रक श्री. अनंतराव कुलकर्णी ह्यांनी ह्या परीक्षणाला उत्तर दिले. ह्या उत्तराचा उद्देश मला माझे योग्य स्थान दाखवून देण्याचा होता असे मला वाटले. पण त्याबरोबरच त्याच्यामागे रागापेक्षा खेदाची भावना अधिक होती अशीच माझी समजूत झाली. कुणीही स्वतःकडे विशेषाधिकार आहे असे मानू नये, चुका दाखवून द्याव्या पण विघातक टीका करू नये, सर्वांनी सहकार्याने मराठीत चांगली पाठ्यपुस्तके उपलब्ध करून देण्याच्या कामात सहभागी व्हावे असा ह्या उत्तराचा मतितार्थ होता. हा उपदेश मला करणे अनावश्यक होते अशी माझी स्वतःची समजूत असली तरी ती गैर असणे शक्य होते. कारण डॉ. ग. ना. जोशी यांच्या ग्रंथावर जरी मला निश्चितपणे हल्ला करायचा होता तरी त्यांच्यावर वैयक्तिक हल्ला करण्याचा माझा अजिबात उद्देश नव्हता अशी जरी माझी धारणा होती आणि आहे तरी मी केलेल्या टीकेला वैयक्तिक हल्ल्याचे स्वरूप प्राप्त झाले आहे असे मत माझ्या काही आदरणीय मित्रांनी व्यक्त केले होते. तेव्हा श्री. अनंतराव कुलकर्णी ह्यांनी अप्रत्यक्षपणे मला केलेला उपदेश मी आत्मपरीक्षणासाठी स्वीकारला. आपल्या उत्तरात श्री. कुलकर्णी यांनी मी लिहिलेले आणि विद्यापीठ ग्रंथनिर्मिती मंडळाने प्रसिद्ध केलेले आकारिक तर्कशास्त्रावरील पुस्तक 'पडले'—म्हणजे ते कुणी विकत घेत नाही, वाचत नाही—असा उल्लेख केला होता. ह्याच्या मागचा उद्देश अर्थात् इतरांनी लिहिलेल्या पाठ्यपुस्तकांवर विदारक टीका करण्याचा अधिकार ज्याने स्वतः यशस्वी पाठ्यपुस्तके लिहिली आहेत त्यालाच फारतर असू शकेल, हे तत्त्व सूचित करण्याचा होता. डॉ. ग. ना. जोशी माझ्यावर स्वाभाविकपणे रागावले होते. त्यांनीही मी लिहिलेले पाठ्यपुस्तक कुणी वाचीत नाही असे विधान आपल्या उत्तरात केले होते.

हे जाणून मला अर्थात् वाईट वाटले व माझी काहीशी निराशाही झाली. कारण शिक्षकांनी व विद्यार्थ्यांनी हे पाठ्यपुस्तक वाचावे, अभ्यासासाठी त्याचा सतत उपयोग करावा ह्या उद्देशाने तर मी ते लिहिले होते. सर्वसाधारण बुद्धिमत्तेच्या कुणाही व्यक्तीने जर ते पुस्तक लक्षपूर्वक वाचले, तर तिला शिक्षकाची फारशी मदत न घेताही तर्कशास्त्राची मूलतत्त्वे चांगल्या प्रकारे समजतील अशी माझी कल्पना होती. पण ती फोल ठरली. आकारिक तर्कशास्त्रावर पाठ्यपुस्तक कसे लिहावे ह्याचे धडे शिकणे मला आवश्यक होते हे उघड झाले. ह्या विषयावरील एखादे यशस्वी मराठी पाठ्यपुस्तक

अनुक्रमणिका





बारकाईने वाचूनच हे धडे घेणे शक्य होते. सुदैवाने असे पाठ्यपुस्तक मराठीत उपलब्ध होते.

हे पुस्तक म्हणजे पुणे विद्यापीठाच्या तत्त्वज्ञान-विभागाचे प्रमुख डॉ. सुरेंद्र बारलिंगे आणि त्यांचे त्याच विभागातील सहकारी प्रा. मो. प्र. मराठे ह्यांनी लिहिलेले 'तर्क-रेखा' हे पुस्तक. हे पुस्तक यशस्वी, आदर्शवत् ठरणे स्वाभाविक होते. 'पुणे विद्यापीठाच्या तत्त्वज्ञानविभागाचे प्रमुख' ही बारलिंगे यांची केवळ औपचारिक ओळख झाली. युगोस्लाव्हिया आणि ऑस्ट्रेलिया या देशांत त्यांनी तत्त्वज्ञानाचे अध्यापन केले आहे. आंतरराष्ट्रीय प्रतिष्ठा लाभलेले असे आजमितीचे ते एकमेव महाराष्ट्रीय तत्त्ववेत्ते आहेत. विद्यापीठ अनुदान मंडळाच्या तत्त्वज्ञानविषयाच्या सल्लागार मंडळावर ते होते, आणि मानव्य विद्या आणि सामाजिक विज्ञाने ह्या क्षेत्रात मौलिक स्वरूपाचे संशोधन करू शकणाऱ्या काही मोजक्या भारतीय विद्वानांत त्यांची गणना होते, हे सिमला येथील अॅडव्हान्स्ड इंस्टिटयूटमध्ये त्यांना संशोधन करण्याची संधी मिळाली ह्यावरून सिद्ध होते. एवढ्या मातब्बर विद्वानाने मराठीत पाठ्यपुस्तक लिहायला तयार व्हावे ही जितकी आश्चर्याची तितकीच आनंदाची गोष्ट होती. त्यांचे सहलेखक प्रा. मो. प्र. मराठे हे तरुण आहेत. डॉ. बारलिंगे यांना लाभलेला गौरव त्यांना लाभायला अजून वेळ आहे. पण डॉ. बारलिंगे यांनी सहलेखक म्हणून निवडले किंवा मान्य केले हेच प्रसादचिन्ह मानता येईल.

मी तर्करेखेच्या दुसऱ्या भागाकडे वळलो कारण 'बहुसामान्यवाची प्रकथनां'पासून अनुमाने ज्या नियमांना अनुसरून करावी लागतात, त्यांचे विवेचन ह्या भागात आले आहे. (येथे एक गोष्ट सांगणे आवश्यक आहे. बारलिंगे व मराठे ह्यांनी ह्या पुस्तकात वापरलेली परिभाषा मला तऱ्हेवाईक वाटते. परंतु ह्या पुस्तकाच्या एका भागाचे परीक्षण मी करणार असल्यामुळे येथे मी त्यांचीच परिभाषा वापरणार आहे.) हा विषय काय आहे हे मी पुढच्या परिच्छेदात स्पष्ट करणार आहे. येथे मी एवढेच म्हणेन, की प्राथमिक आकारिक तर्कशास्त्रात थोडाफार गुंतागुंतीचा असा एवढाच भाग आहे व म्हणून त्याचे स्पष्टीकरण बारलिंगे यांनी कसे केले आहे हे पहाण्याची माझी इच्छा होती. त्याच्यापासून मला बरेच शिकायला मिळेल अशी माझी खात्री होती.]

'बहुसामान्यवाची प्रकथने' म्हणजे काय आणि त्यांच्याशी संबंधित असे अनुमानाचे नियम कोणते हे आता स्पष्ट करतो. 'सर्व,' किंवा 'प्रत्येक' किंवा 'कोणताही' ही संकल्पना आणि 'काही' ही संकल्पना यांच्यावर आधारलेले असे अनुमानाचे काही नियम आहेत, उदा. 'सर्व वस्तू ईश्वराने निर्मिलेल्या आहेत' हे विधान घ्या. (विधानाला बारलिंगे 'प्रकथन' म्हणतात. यापुढे ह्या पुस्तकाच्या लेखकांना 'बारलिंगे आणि मराठे' असा दरवेळी उल्लेख न करता संक्षेपाने त्यांचा 'बारलिंगे' असा उल्लेख करीन.) अशा विधानापासून अनुमाने करण्यासाठी ते पुढील प्रकारे लिहिणे उपयुक्त ठरते.

कोणतीही वस्तू घ्या, ती वस्तू ईश्वराने निर्मिलेली आहे.

किंवा

कोणतीही क्ष ही वस्तू घ्या, क्ष ईश्वराने निर्मिलेली आहे.

किंवा थोडक्यात

कोणताही क्ष घ्या, क्ष ईश्वराने निर्मिलेला आहे.

आता 'क्ष ईश्वराने निर्मिलेला आहे' हा शब्दप्रयोग म्हणजे विधान नव्हे. 'हिमालय ईश्वराने निर्मिलेला आहे' हा शब्दप्रयोग एक विधान आहे. कारण एका विशिष्ट वस्तूचा निर्देश करून त्याच्याविषयी ते काहीतरी सांगते. त्याच्यात असलेला 'हिमालय' हा शब्द एका विशिष्ट वस्तूचे नाम आहे, तिचा तो निर्देश करतो आणि ह्या वाक्यातील उरलेली शब्दपंक्ती ह्या वस्तूविषयी काहीतरी सांगते. 'क्ष ईश्वराने निर्मिलेला आहे' ह्या शब्दप्रयोगातील 'क्ष' असे विशिष्ट वस्तूचे नाम नाही, एका विशिष्ट वस्तूचा तो निर्देश करीत नाही व म्हणून हा शब्दप्रयोग म्हणजे एक विधान नव्हे. पण ह्या शब्दप्रयोगात जर 'क्ष'च्या जागी एखाद्या विशेषनामाची स्थापना केली, तर त्याच्यापासून एक विधान लाभते. उदा. 'हिमालय' ह्या विशेषनामाची 'क्ष'च्या जागी स्थापना केली, तर 'हिमालय ईश्वराने निर्मिलेला आहे' हे विधान लाभते आणि 'हिंदी महासागर' ह्या विशेषनामाची स्थापना केली. तर 'हिंदी महा-

अनुक्रमणिका

सागर ईश्वराने निर्मिलेला आहे' हे विधान लाभते. तेव्हा 'क्ष' हे एका विशिष्ट वस्तूचा निर्देश करणारे विशेषनाम नाही. ते चरचिन्ह (variable) आहे. म्हणजे त्याच्या जागी विशिष्ट विशेषनामांची स्थापना करता येते असे ते आहे. शिवाय 'क्ष'च्या जागी ज्या विशेषनामांची स्थापना करण्यात येते ती विशिष्ट वस्तूंचा किंवा व्यक्तींचा (individuals, particulars) निर्देश करीत असल्यामुळे 'क्ष'ला 'व्यक्ति-चरचिन्ह' किंवा 'व्यक्तिचर' (individual variable) म्हणू या. आता वार्लिगे 'हिमालय ईश्वराने निर्मिलेला आहे' ह्यासारख्या विधानाला 'प्रकथन' म्हणतात आणि म्हणून 'क्ष ईश्वराने निर्मिलेला आहे' ह्यासारख्या शब्दप्रयोगाला ते 'प्रकथन-फलन' म्हणतात. 'प्रकथन-फलन' ह्याची व्याख्या अशी करता येईल : 'प्रकथन-फलन (propositional function) म्हणजे असा शब्दप्रयोग, की ज्याच्यात 'क्ष', 'य' यासारखा व्यक्तिचर उपस्थित असतो आणि ह्या व्यक्तिचराच्या जागी विशेषनामाची स्थापना केली असता एक प्रकथन लाभते. 'क्ष ईश्वराने निर्मिलेले आहे', 'य तांबडे आहे' ही प्रकथन-फलनाची उदाहरणे आहेत.

प्रकथन-फलनापासून प्रकथन प्राप्त करून घेण्याचा एक मार्ग म्हणजे त्यातील 'क्ष' सारख्या व्यक्तिचराच्या जागी विशेषनामाची स्थापना करणे. दुसरा मार्ग म्हणजे त्याच्यामागे 'कोणताही क्ष घ्या' हा शब्दप्रयोग जोडणे. उदा. 'क्ष ईश्वराने निर्मिलेले आहे' हे प्रकथन-फलन घेतले आणि त्याच्यामागे 'कोणताही क्ष घ्या' हा शब्दप्रयोग जोडला तर पुढील विधान मिळेल :

कोणताही क्ष घ्या, क्ष ईश्वराने निर्मिलेला आहे. आता, 'कोणताही क्ष घ्या' ह्या शब्दप्रयोगासाठी पुढील चिन्ह वापरण्याचा प्रघात आहे : '(क्ष)'. तेव्हा वरील विधान असे लिहिता येईल :

(क्ष) (क्ष ईश्वराने निर्मिलेला आहे)

'(क्ष)' ह्या चिन्हाला 'सर्ववाची संख्यीकारक' किंवा 'सामान्यवाची संख्यीकारक' (universal quantifier) म्हणू या. ज्याच्यात 'क्ष' उपस्थित आहे अशा प्रकथन-फलनामागे '(क्ष)' हा सामान्यवाची संख्यीकारक जोडल्याने त्या प्रकथन-फलनापासून घाऊक पद्धतीने प्रकथने मिळतात असे म्हणता येईल. '(क्ष) (क्ष ईश्वराने निर्मिलेला आहे :)' ह्या प्रकथनाचा अर्थ असा :

'(क्ष ईश्वराने निर्मिलेला आहे)' ह्या प्रकथन-फलनात कोणत्याही विशेषनामाची स्थापना केली असता लाभणारे प्रत्येक विधान सत्य असते.

आता '(क्ष)'च्या– म्हणजे 'कोणत्याही' ह्या शब्दाच्या– अर्थावर आधारलेल्या अनुमान-नियमाचा परिचय करून घेता येईल. पण त्यापूर्वी काही गोष्टी ध्यानात घ्याव्या लागतील. एक गोष्ट अशी, की बार्लिगे काही कारणाने 'क्ष', 'य', इ. मराठी चिन्हांऐवजी 'x', 'y', इ. इंग्रजी चिन्हे वापरतात. तेव्हा आपल्यालाही तसेच करावे लागेल. दुसरी गोष्ट अशी, की अनुमानाचे नियम मांडण्यासाठी आपल्याला पुढील चिन्हे लागतील : (१) 'x', 'y', इ. व्यक्तिचरचिन्हे; (२) 'x तांबडे आहे', 'y ईश्वराने निर्मिलेले आहे', 'z एक फूल आहे' ह्यासारख्या प्रकथन-फलनांचा निर्देश करण्यासाठी 'Fx', 'Fy', 'Gx', 'Gz', इ. चिन्हप्रयोग. 'Fx' हे 'x हा F आहे' असे वाचता येईल. (उदा. 'x तांबडे आहे'.) (३) 'हिमालय', 'देवदत्त' ह्यासारख्या विशेषनामांचा निर्देश करण्यासाठी 'a', 'b', इ. अक्षरे. उदा. 'Fa' म्हणजे 'a ही विशिष्ट वस्तू F आहे.' समजा 'a' ह्या अक्षराने 'देवदत्त' ह्या विशेषनामाचा निर्देश होतो आणि 'G' ह्या अक्षराने 'माणूस आहे' ह्या शब्दप्रयोगाचा निर्देश होतो. मग 'Ga' ह्याने 'देवदत्त माणूस आहे,' ह्या प्रकथनाचा निर्देश होईल आणि 'Gx' ह्याने 'x माणूस आहे' ह्या प्रकथन-फलनाचा निर्देश होईल.

आता आपल्याला '(x)' ह्या सामान्यवाची संख्यीकारकाच्या अर्थावर आधारलेला अनुमान-नियम मांडता येईल. '(x) Fx' हे विधान घ्या. ह्याचा अर्थ असा आहे, की 'Fx' ह्या प्रकथन-फलनात 'x' ह्या चराच्या जागी कोणत्याही विशेषनामाची स्थापना केली असता प्राप्त होणारे विधान सत्य असते. आता समजा 'Fx' मध्ये 'x' जागी 'a' ह्या विशेषनामाची आपण स्थापना केली. तर 'Fa' हे विधान लाभेल. तेव्हा, जर '(x)Fx' हे विधान सत्य म्हणून दिलेले असेल,

तर 'Fa' हे विधान सत्य ठरते. म्हणजे, अनुमानाचा पुढील आकार (form) सुतर्कित (valid) ठरतो :

$$\frac{(x)\ Fx}{\therefore\ Fa}$$

ज्या नियमाला अनुसरून हा अनुमान–आकार प्रमाण ठरतो, तो असा मांडता येईल : '(x) Fx' ह्या आकाराच्या प्रकथनातील 'Fx' ह्या प्रकथन-फलनात 'x' ह्या चराच्या जागी कोणत्याही 'a' ह्या विशेषनामाची स्थापना केली असता जे 'Fa' हे प्रकथन लाभते, त्याचे '(x) Fx' ह्या प्रकथनापासून अनुमान करता येते. ह्या नियमाला सामान्यवाची उदाहरणीकरणाचा नियम (Universal Instantiation, संक्षेपाने UI) असे म्हणू या.

'सर्व x हे F आहेत' ह्या स्वरूपाची प्रकथने आपण ज्याप्रमाणे करतो, त्याप्रमाणे 'काही (म्हणजे निदान एकतरी) x F आहे' अशी विधानेही आपण करतो. म्हणजे 'एक तरी x असा आहे की' हा दुसरा संख्यीकारक आहे. 'काही वस्तू अमंगळ आहेत' हे विधान म्हणजे 'एकतरी x असा आहे की तो x अमंगळ आहे' हे विधान. 'एकतरी x असा आहे की' ह्यासाठी '$(\exists x)$' हे चिन्ह वापरतात. तेव्हा 'काही वस्तू अमंगळ आहेत' हे विधान असे लिहिता येईल : $(\exists x)$ (x अमंगळ आहे). थोडक्यात '$(\exists x)$ Fx' म्हणजे 'एकतरी x हा F आहे'. आता 'देवदत्त माणूस आहे' ह्या विधानापासून 'एकतरी वस्तू (व्यक्ती) माणूस आहे' हे विधान निष्पन्न होते हे उघड आहे. तेव्हा अनुमानाचा पुढील आकार सुतर्कित आहे.

$$\frac{Fa}{\therefore\ (\exists x)\ Fx}$$

ह्याचा अर्थ असा : 'a ही विशिष्ट वस्तू F आहे' ह्या विधानापासून 'एकतरी वस्तू F आहे' हा निष्कर्ष काढता येतो. ह्या नियमाला 'अस्तित्ववाची सामान्यीकरण (Existential Generalisation, EG) म्हणतात.

ह्या दोन नियमांप्रमाणे अनुमाने करण्याची यांत्रिक पद्धती अशी : सामान्यवाची उदाहरणीकरण हा नियम घ्या, तो असा आहे.

$$\frac{(x)\ Fx}{\therefore\ Fa}\quad UI$$

असे अनुमान करण्याच्या यांत्रिक पायऱ्या अशा : '(x) Fx' मधून '(x)' हा सामान्यवाची संख्यीकारक वगळा. उरलेल्या 'Fx' मध्ये 'x' च्या जागी 'a' हे विशेषनाम स्थापन करा. जे लाभेल तो निष्कर्ष म्हणून मांडा. तसेच अस्तित्ववाची सामान्यीकरणाच्या नियमाला अनुसरून अनुमान करण्याच्या पायऱ्या अशा : 'Fa' हे विधान घ्या. त्यातील 'a' ह्या विशेषनामाच्या जागी 'x' ह्या चरचिन्हाची स्थापना करा. मग 'Fx' लागेल. त्याच्यामागे '$(\exists x)$' हा अस्तित्ववाची संख्यीकारक जोडा. जे लाभेल तो निष्कर्ष. उदा :

देवदत्त माणूस आहे.
(x माणूस आहे)
$(\exists x)$ (x माणूस आहे).

ह्या टप्प्यावर आणखी एक गोष्ट ध्यानात घेतली पाहिजे. '$(\exists x)$ Fx' हे विधान आपल्याला असे सांगते, की 'एकतरी x असा आहे की तो x F आहे' पण हा नेमका कोणता x – नेमकी कोणती वस्तू – F आहे हे ते सांगत नाही. आता आपण असे करू शकू : हा जो कोणतातरी x F आहे त्याचे तात्पुरते 'y' असे नाव आपण ठेवू. मग आपल्याला पुढील अनुमान – आकार लाभेल :

$$\frac{(\exists x)\ Fx}{\therefore\ Fy}$$

येथे 'Fy' मधील 'y' म्हणजे जो कुणी x F आहे असे दिलेल्या विधानात सांगितले आहे पण तो नेमका कोणता हे सांगितलेले नाही, त्याचे तात्पुरते ठेवलेले नाम आहे. आता '$(\exists x)$ Fx' पासून 'Fy' असा निष्कर्ष काढण्यात काही हंशील नाही असे स्वाभाविकपणे वाटेल. कारण 'Fy' हे प्रकथन नाही; ते प्रकथन-फलन आहे. तेव्हा 'Fy' असा अनुमानाचा अंतिम निष्कर्ष असू शकत नाही, पण अंतिम निष्कर्ष काढणाऱ्या अनुमानाच्या साखळीतील एक पायरी म्हणून हा निष्कर्ष आवश्यक आणि उपयुक्त ठरेल. उदा. पुढील अनुमान घ्या.

सर्व वस्तू ईश्वराने निर्मिलेल्या आहेत. काही वस्तू अमंगळ आहेत. ∴ काही अमंगळ वस्तू ईश्वराने निर्मिलेल्या आहेत.

अनुक्रमणिका

आता ' x ईश्वराने निर्मिलेली आहे ' ह्यासाठी ' Fx ' हे चिन्ह मुक्रर करूया आणि ' x अमंगळ आहे ' यासाठी ' Gx ' हे चिन्ह मुक्रर करूया. मग ह्या अनुमानाची आधारविधाने (premises) अशी मांडावी लागतील :

१. (x) Fx

२. (ꓱx) Gx

'(ꓱx) Gx' हे विधान 'एकतरी x G आहे' असे सांगते. हा जो G असलेला x आहे, त्याचे तात्पुरते विशेषनाम ' y ' असे ठेवू. तेव्हा ' (ꓱx) Gx ' पासून Gy लाभते. आता १. हे आधारविधान 'कोणतीही वस्तू F आहे' असे सांगते. तेव्हा y (ही वस्तू) F असणार. तेव्हा '(x) Fx' पासून 'Fy' लाभते. (यांत्रिक पद्धतीने आपण अशा पायऱ्या घेऊ : '(x) Fx' पासून '(x)' वगळू. मग उरलेल्या 'Fx' मध्ये 'x' च्या जागी कोणत्याही विशेषनामाची स्थापना आपण करू शकतो. आपण ' y ' ह्या (तात्पुरत्या) विशेषनामाची स्थापना केली तर आपल्याला 'Fy' लाभेल.) तेव्हा २. पासून 'Gy' आणि १. पासून ' Fy ' आपल्याला लाभले आहे. आता ' p ' सत्य आहे आणि ' q ' सत्य आहे; असे दिले असेल तर 'p आणि q' हे संयुक्त विधान सत्य असणार. 'p आणि q' हे संयुक्त विधान '(p·q)' असे लिहिण्याची प्रथा आहे. तिला अनुसरून आपण ' (Gy·Fy) ' असे लिहू. ' (Gy·Fy) ' ह्याचा अर्थ "y ही विशिष्ट वस्तू G आहे आणि F आहे" असा होईल. तेव्हा त्याच्यापासून, अस्तित्ववाची सामान्यीकरणाच्या नियमानुसार, 'एकतरी x ही वस्तू अशी आहे की ती x G आहे आणि ती x F आहे ' हे विधान निष्पन्न होईल; म्हणजे, '(ꓱx) (Gx·Fx) ' हे विधान निष्पन्न होईल. अस्तित्ववाची सामान्यीकरणाच्या नियमानुसार घ्यावयाच्या यांत्रिक पायऱ्या अशा : ' Fa ' मधील ' a ' या विशेषनामाच्या ठिकाणी ' x ' ह्या चरचिन्हाची स्थापना करायची; ह्याने 'Fx' लाभते (ह्याप्रमाणे ' (Gy·Fy) ' ह्यामधील ' y ' ह्या तात्पुरत्या विशेषनामाच्या जागी आपण ' x ' ची स्थापना करतो. ह्याने '(Gx·Fx)' लाभते.) मग ' Fx ' मागे ' (ꓱx) ' हा अस्तित्ववाचक संख्यीकारक जोडायचा. म्हणजे ' (ꓱx) Fx ' हा निष्कर्ष लाभतो. (ह्याप्रमाणे '(Gx·Fx)' मागे '(ꓱx)' हा संख्यीकारक आपण जोडतो. ह्याने '(ꓱx) (Gx·Fx)' हा निष्कर्ष लाभतो.)

वर 'Gx' आणि 'Fx' यांचे जे अर्थ दिले आहेत ते पहाता '(ꓱx) (Gx·Fx)' याचा अर्थ 'एकतरी वस्तू अशी आहे की ती अमंगळ आहे आणि ईश्वराने निर्माण केली आहे ' असा होतो हे ध्यानात येईल. म्हणजे ' काही अमंगळ वस्तू ईश्वराने निर्माण केल्या आहेत.' अनुमानाच्या ह्या पायऱ्या पुढे दाखविल्याप्रमाणे व्यवस्थितपणे मांडता येतील.

१. (x) Fx	
२. (ꓱx) Gx	
३. Gy	२. पासून
४. Fy	१. पासून
५. Gy. Fy	३. आणि ४. पासून
६. (ꓱx (Gx. Fx)	५. पासून EG प्रमाणे

ह्या विवेचनावरून अनुमानाचे पुढील आकार आपण सुतर्कित म्हणून स्वीकारू शकतो हे दिसून येते.

(१)	(२)	(३)
(ꓱx) Fx	(x) Fx	Fy
∴ Fy	∴ Fy	∴ (ꓱx) Fx

(१) ह्या आकाराला ' अस्तित्ववाची उदाहरणीकरण ' (Existential Instantiation–EI) म्हणतात. (२) हे सामान्यवाची उदाहरणीकरणाचे आणखी एक रूप आहे. ह्या प्रकारच्या पहिल्या रूपात ' (x) Fx ' पासून ' Fa ' हा निष्कर्ष काढण्यात येतो आणि ' Fa ' ह्या निष्कर्षात ' a ' हे एक विशिष्ट विशेषनाम अंतर्भूत असते. दुसऱ्या रूपात ' (x) Fx ' पासून ' Fy ' असा निष्कर्ष काढण्यात येतो आणि ' Fy ' हे प्रकथन-फलन असते; त्यातील ' y ' हे चर एक तात्पुरते विशेषनाम म्हणून वापरण्यात येत असते. (३) हे असेच अस्तित्ववाची सामान्यीकरणाचे वेगळे रूप आहे. त्याच्यात ' Fa ' पासून ' (ꓱx) Fx ' हा निष्कर्ष काढण्याऐवजी ' Fy ' पासून हा निष्कर्ष काढण्यात आलेला असतो.

आता आणखी एकाच अनुमान-नियमाचा परिचय करून घ्यायचा आहे. भूमितीत आपण अनेकदा पुढील स्वरूपाचा युक्तिवाद करतो : x हा

कोणताही त्रिकोण घ्या अशी सुरवात आपण करतो. मग x च्या ठिकाणी एक विशिष्ट धर्म आहे. उदा. कोणत्याही दोन कोनांची बेरीज तिसऱ्या कोनाहून अधिक असण्याचा धर्म– असे आपण दाखवून देतो. मग आपण असा युक्तिवाद करतो, की ज्या अर्थी x हा कोणताही त्रिकोण होता (एखाद्या विशिष्ट रीतीने निवडलेला त्रिकोण नव्हता तर निरंकुश रीतीने घेतलेला कोणताही त्रिकोण होता) आणि x च्या ठिकाणी हा धर्म आहे असे आपण दाखवून दिले आहे, त्याअर्थी प्रत्येक त्रिकोणाच्या ठिकाणी हा धर्म असला पाहिजे. ह्या युक्तिवादामागील तत्त्व असे की जर y ही अशी कोणतीही वस्तू असताना ' Fy ' सत्य असले तर ह्यापासून ' प्रत्येक वस्तू F असते '– म्हणजे ' (x) Fx '– हा निष्कर्ष काढता येतो. म्हणजे पुढील अनुमानाकार सुतर्कित आहे :

$$\frac{Fy}{\therefore (x)\ Fx}$$ (येथे ' y ' ने निरंकुशपणे निवडलेल्या वस्तूचा निर्देश होतो)

ह्या नियमाला ' सामान्यवाची सामान्यीकरण ' (Universal Generalisation – UG) म्हणू या.

संख्यीकारकांच्या अर्थावर आधारलेले हे चार नियम पुढे दिल्याप्रमाणे मांडता येतील :

सामान्यवाची उदाहरणीकरण UI

$$\frac{(x)\ Fx}{\therefore Fa} \qquad \frac{(x)\ Fx}{\therefore Fy}$$

सामान्यवाची सामान्यीकरण UG

$$\frac{Fy}{\therefore (x)\ Fx}$$

(येथे y ही निरंकुशपणे निवडलेली वस्तू असते)

अस्तित्ववाची उदाहरणीकरण EI

$$\frac{(\exists x)\ Fx}{\therefore Fy}$$

अस्तित्ववाची सामान्यीकरण EG

$$\frac{Fa}{\therefore (\exists x) Fx} \qquad \frac{Fy}{\therefore (\exists x)\ Fx}$$

आता एका परिभाषेचा परिचय करून घ्यावा लागेल. 'Fx' हे प्रकथन–फलन घ्या. त्याच्यामागे '(x)' हा संख्यीकारक जोडला की '(x) Fx' हे विधान लाभते. आता आपण असे म्हणतो की '(x) Fx' ह्यामधील 'x' हा जो संख्यीकारक आहे त्याच्या व्याप्तीत 'Fx' मधील 'x' येते; ह्या संख्यीकारकाने 'Fx' मधील 'x' हा चर बद्ध होतो; म्हणजे 'Fx' ह्या प्रकथन–फलनातील 'x' हा मुक्त असतो पण 'Fx' मागे '(x)' किंवा '$(\exists x)$' हा संख्यीकारक जोडल्याने तो बद्ध होतो. ह्या परिभाषेचा उपयोग करून आपल्याला असे म्हणता येईल. ' Fx ' हे प्रकथन–फलन घ्या. हे प्रकथन-फलन आहे कारण त्याच्यात ' x ' हा मुक्तचर आहे. आता ' Fx ' पासून प्रकथन प्राप्त करून घेण्याचे दोन मार्ग आहेत. एकतर त्यातील मुक्तचराच्या जागी विशेषनामाची स्थापना केल्याने प्रकथन प्राप्त होईल. किंवा त्याच्यामागे '(x)' किंवा '$(\exists x)$' हा संख्यीकारक जोडून, 'Fx' मधील 'x' बद्ध केल्याने प्रकथन प्राप्त होईल. पण ज्या शब्दप्रयोगात मुक्त चरचिन्ह असते तो शब्दप्रयोग प्रकथन नसतो, ते एक प्रकथन–फलन असते.

चरचिन्ह आणि संख्यीकारक यांच्या साहाय्याने मांडलेल्या प्रकथनाला सामान्यवाची प्रकथन (general proposition) म्हणू या. उदा. ' (x) (x क्षणभंगुर आहे) ' किंवा ' $(\exists x)$ (x अमंगळ आहे) ' ही सामान्यवाची प्रकथने आहेत. विशेषनाम आणि विधेय ह्यांच्या द्वारे मांडलेल्या प्रकथनाला एकवाची (singular) प्रकथन म्हणू या. उदा. ' देवदत्त माणूस आहे. ' पण ' $(\exists x)$ (x माणूस आहे) ' हे सामान्यवाची प्रकथन आहे.

आता लक्षात घेण्यासारखी गोष्ट अशी की सामान्यवाची प्रकथनात एकाहून अधिक चरचिन्हे असू शकतील. समजा ' x ', ' y ' ह्या चरचिन्हांनी १, २,... ह्या संख्यांचा निर्देश होतो. आता पुढील प्रकथन घ्या : 'कोणतीही संख्या घेतली तर तिच्याहून मोठी असलेली अशी एकतरी संख्या असते.' चरचिन्हांचा वापर करून हे प्रकथन असे मांडता येईल : कोणतीही x घ्या, एकतरी y अशी आहे, की y x पेक्षा मोठी आहे. तेव्हा संख्यीकारकांचा आणि गणितातील नेहमीच्या ' > ' ह्या चिन्हाचा वापर करून हे विधान असे मांडता येईल :

$$(x)\ (\exists y)\ (y > x)$$

ज्याच्यात एकाहून अधिक चरचिन्हे उपस्थित असतात अशा सामान्यवाची विधानाला बहुसामान्यवाची

(multiply general) प्रकथन म्हणतात. आता अशा बहुसामान्यवाची प्रकथनांपासून वर दिलेल्या चार संख्यीकरणांच्या नियमांना अनुसरून अनुमाने करताना विशेष खबरदारी घ्यावी लागते. उदा. वरील प्रकथनापासून UI ला अनुसरून निष्कर्ष काढू या. प्रकथन असे आहे :

$$(x)\ (\exists y)\ (y>x)$$

पायऱ्या अशा : '(x)Fx' ह्या आकाराचे प्रकथन घ्या. (म्हणजे '(x)(∃y)(y>x)' घ्या.) मग '(x)' हा संख्यीकारक बाजूला काढा. मग उरलेल्या 'Fx' मध्ये (म्हणजे '(∃y)(y>x)' मध्ये) 'x' च्या जागी एक चरचिन्ह स्थापित करा. मग जे लाभेल ते निष्कर्ष म्हणून मांडा. (समजा आपण 'x' च्या ठिकाणी 'z' हे चरचिन्ह स्थापित केले, तर '(∃y) (y>x)' पासून '(∃y) (y>z)' हे आपल्याला लाभेल; तेव्हा ते निष्कर्ष म्हणून मांडता येईल.)

$$\frac{(x)(\exists y)(y>x)}{\therefore (\exists y)(y>z)} \quad \text{UI}$$

आणि हा निष्कर्ष योग्य आहे असे आपण म्हणू. कारण कोणतीही संख्या घेतली तर तिच्याहून मोठी असलेली एकतरी संख्या आहे हे जर सत्य असेल तर z ह्या संख्येहून मोठी असलेली एकतरी y ही संख्या असणार हे म्हणणे सयुक्तिक ठरते. पण आता समजा ह्याच पायऱ्या आपण अशा रीतीने घेतल्या :

$$(x)\ (\exists y)\ (y>x)$$

ह्यापासून '(x)' हा संख्यीकारक वगळला

$$(\exists y)\ (y>x)$$

मग ह्यात 'x' च्या जागी ज्या चरचिन्हाची स्थापना करायची ते 'y' असे ठरविले.

$$(\exists y)\ (y>y)$$

आता '(x) (∃y) (y>x)' ह्यापासून UI ला अनुसरून '(∃y) (y > y)' लाभते असे मानले तर घोटाळा होईल. कारण '(∃y)(y > y)' ह्याचा अर्थ असा होतो की 'एकतरी y ही संख्या अशी आहे की ही y ही संख्या y हून मोठी आहे'; म्हणजे 'एकतरी संख्या अशी आहे की ती स्वतःहून मोठी आहे' आणि असे असणे अशक्य आहे.

ह्या घोटाळ्याचे कारण सहज ध्यानात येऊ शकते.

$$'(\exists y)\ (y>x)'$$

ह्याचा अर्थ ' x हून मोठी असलेली y ही एकतरी संख्या आहे.'

$$'(\exists y)(y>z)'$$

ह्याचा अर्थ ' z हून मोठी असलेली y ही एकतरी संख्या आहे.' पण

$$'(\exists y)\ (y>y)'$$

ह्याचा अर्थ 'स्वतःहून मोठी असलेली y ही एकतरी संख्या आहे.' हा अर्थ बदलतो ह्याचे कारण असे : '(∃y)(y > x)' मध्ये 'x' मुक्त आहे. त्याच्या जागी जर 'z' ह्या चराची आपण स्थापना केली तर '(∃y) (y > z)' हे लाभते आणि येथेही 'z' मुक्त आहे. पण '(∃y) (y > x)' मध्ये 'x' च्या जागी 'y' ह्या चराची जर आपण स्थापना केली तर '(∃y) (y > y)' लाभते आणि आपण स्थापन केलेला 'y' हा '(∃y)' ह्या संख्यीकारकाने बद्ध होतो. आणि ह्यामुळे अर्थ बदलतो. तेव्हा बहुसामान्यवाची विधानांच्या संदर्भात UI, EG, इ. संख्यीकारक नियमांना अनुसरून अनुमाने करताना विशेष खबरदारी घ्यावी लागते. आधार-विधानात मुक्त असलेल्या चरचिन्हाच्या जागी जेव्हा आपण दुसरे चरचिन्ह स्थापित करून निष्कर्ष काढतो तेव्हा हे स्थापित केलेले चरचिन्ह एखाद्या संख्यी-कारकाच्या व्याप्तीत सापडून बद्ध होत नाही हे पहावे लागते. विशेषतः ह्या अडचणीमुळे बहु-सामान्यवाची प्रकथनांच्या संदर्भात संख्यीकारकांच्या अर्थावर आधारलेल्या अनुमान-नियमांची मांडणी करताना दक्षता बाळगावी लागते.

आणखी एक मुद्दा स्पष्ट केल्यानंतर ह्या नियमांचे बार्लिंगे यांनी जे विवेचन केले आहे त्याच्याकडे वळता येईल. आपण UI प्रमाणे अनुमान करण्याच्या पायऱ्या अशा दिल्या आहेत : '(x) Fx' घ्या. त्यातील '(x)' बाजूला काढा. उरलेल्या 'Fx' मध्ये 'x' च्या जागी कोणत्याही 'a' ह्या विशेषनामाची किंवा 'y' ह्या चरचिन्हाची स्थापना करा. जे लाभेल तो निष्कर्ष म्हणून मांडा. आता '(z) Fz' पासून किंवा '(y) Fy' पासून ह्याचाच

स्वरूपाची कारवाई करायची तर वेगळ्या पायऱ्या मांडाव्या लागतील. '(z) Fz' घ्या; त्यातील '(z)' वगळा. उरलेल्या 'Fz' मध्ये 'z' च्या जागी...इ. तेव्हा UI ह्या नियमाची सामान्यपणे मांडणी करण्याची– '(x) Fx' किंवा '(y) Fy' ह्यासारख्या विशिष्ट विधानांच्या संदर्भात नव्हे– सोय असली पाहिजे. अशी मांडणी करण्याचा एक मार्ग असा : विशिष्ट चरचिन्ह ज्याच्यात उपस्थित आहे असा सामान्यवाची संख्यीकारक (उदा. '(x)') ज्याच्यात तेच चरचिन्ह उपस्थित आहे अशा प्रकथनफलनाला (उदा. 'Fx') जोडल्याने प्राप्त होणारे प्रकथन घ्या; (उदा. '(x) Fx'). मग त्यातील हा सामान्यवाची संख्यीकारक वगळून उरलेल्या प्रकथन-फलनात त्या चरचिन्हाच्या जागी कोणत्याही चरचिन्हाची किंवा विशेषनामाची स्थापना करा. लाभेल तो निष्कर्ष. पण अशी मांडणी क्लिष्ट ठरते. ती सुलभ करण्याचा एक उपाय असा 'x', 'y', 'z', इ. चरचिन्हे, 'Fx', 'Gy' इ. प्रकथन-फलने वगैरेंचा निर्देश करण्यासाठी आपण चिन्हे मुक्रर करतो. उदा. 'u', 'v' ही अक्षरे 'x', 'y', 'z' इ. व्यक्तिचरांचा निर्देश करण्यासाठी मुक्रर करू. तसेच 'Au', 'Bv', 'Cu' इ. चिन्हे 'Fx', 'Gy' इ. प्रकथन-फलनांचा निर्देश करतील आणि '∝', 'β' इ. चिन्हे विशेषनामांचा निर्देश करतील. मग आपल्याला UI हा नियम थोडक्यात मांडता येईल :

UI : (u) Au पासून Av किंवा A∝ निष्पन्न करून घेता येते.

ही ह्या नियमाची सामान्य मांडणी आहे. कारण 'u' ने कोणतेही चरचिन्ह निर्दिष्ट होते; 'x' होईल आणि 'y' होईल किंवा जी आपली चरचिन्हे असतील त्यांतील कोणतेही होईल. तसेच 'Au' ने, ज्याच्यात u हे चरचिन्ह उपस्थित आहे अशा कोणत्याही प्रकथन-फलनाचा निर्देश होईल; उदा. u जर 'x' असेल तर 'Fx', 'Gx', इ; u जर 'y' असेल तर 'Fy', 'Gy' इ. तेव्हा (u) Au पासून Av निष्पन्न करून घेता येते ह्या नियमानुसार 'x' (Fx) पासून 'Fy' लाभेल, तसेच '(y) Gy' पासून 'Gx' किंवा 'Gz' लाभेल. चरचिन्हे, विशेषनामे, प्रकथनफलने, प्रकथने इ. चिन्हांचा किंवा चिन्हप्रयोगांचा निर्देश करण्यासाठी जी 'u', 'v' 'Au' इ. चिन्हे वापरण्यात येतात त्यांना अधिचिन्हे (meta symbols) म्हणतात.

आता आपल्याला बारलिंगे यांनी बहुसामान्यवाची प्रकथनांच्या संदर्भात संख्यीकरणाच्या नियमांची जी मांडणी आणि विवेचन केले आहे त्याच्याकडे वळता येईल. हे विवेचन बारलिंगे यांनी I. M. Copi यांच्या Symbolic Logic या पुस्तकातील विवेचनाच्या आधारे केले आहे. हे योग्यच आहे. मराठीत आज तर्कशास्त्र आणि सर्वसाधारणपणे तत्त्वज्ञान ह्या विषयांवर उपलब्ध असलेले साहित्य अतिशय तुटपुंजे आहे. तेव्हा इंग्रजीत ह्या विषयांवर उपलब्ध असलेले प्रगत ग्रंथ वाचायची विद्यार्थ्यांची तयारी करून घेणे हे मराठीतील आजच्या पाठ्यपुस्तकाचे एक महत्त्वाचे कार्य आहे. ह्या दृष्टीने कोपी यांच्या वरील पुस्तकाची बारलिंगे यांनी केलेली निवड योग्य आहे. आता मी प्रथम संख्यीकरणाच्या नियमांची कोपी यांनी जी मांडणी केली आहे ती थोडक्यात स्पष्ट करणार आहे आणि नंतर ह्या पार्श्वभूमीवर बारलिंगे यांनी ह्याच विषयाच्या केलेल्या विवेचनाचे परीक्षण करणार आहे.

आता कोपी ह्यांनी संख्यीकरणाच्या नियमांची जी मांडणी केली आहे. तिच्याकडे वळू या. कोपी प्रथम 'ϕμ' आणि 'ϕv' अशा दोन चिन्हप्रयोगांची व्याख्या करतात आणि त्यांचा वापर करून हे नियम मांडतात. ह्या व्याख्यांप्रमाणे 'μ' ह्या अक्षराने 'x', 'y', 'z' ह्यासारखे कोणतेही व्यक्तिवाची चरचिन्ह निर्दिष्ट होते; आणि 'μ' ने निर्दिष्ट होणारे चरचिन्ह ज्याच्यात उपस्थित आहे अशा चिन्हप्रयोगाचा निर्देश 'ϕμ' ने होतो. उदा. μ म्हणजे जर 'x' असेल तर 'Fx', '(∃x) (FxVGy)' ह्यासारख्या, ज्यांच्यांत 'x' हे चरचिन्ह उपस्थित आहे अशा कोणत्याही चिन्हप्रयोगाचा निर्देश 'ϕμ' ने होऊ शकेल. आता समजा μ म्हणजे 'x' आहे. मग 'Fx' किंवा 'Fx⊃Gy' हे चिन्हप्रयोग ϕμ ठरू शकतील. आणि त्यांच्यांत 'x' ची मुक्त उपस्थिती असल्यामुळे हे चिन्हप्रयोग प्रकथनात्मक फलने असतील. आता '(x) (Fx)' हा चिन्हप्रयोगही ϕμ

ठरतो कारण त्याच्यात μ, म्हणजे 'x' उपस्थित आहे. पण '(x) Fx' मध्ये 'x' ची मुक्त उपस्थिती नसल्यामुळे हा चिन्हप्रयोग एक प्रकथन ठरते. 'μ' प्रमाणेच 'v' हे अक्षरही कोणत्याही व्यक्तिवाची चरचिन्हाचा निर्देश करते. आता 'ϕv' ची व्याख्या अशी : $\phi\mu$ मध्ये ज्या, ज्या ठिकाणी μ ची मुक्त उपस्थिती असेल त्या, त्या ठिकाणी v ची स्थापना केली असता जो चिन्हप्रयोग निष्पन्न होईल तो म्हणजे ϕv. (पण पुढे पहा.) उदा. समजा μ म्हणजे 'x', $\phi\mu$ म्हणजे 'Fx' आणि v म्हणजे 'y'. आता 'Fx' मध्ये 'x' ची एका स्थानी मुक्त उपस्थिती आहे; त्या ठिकाणी 'y' ची स्थापना केली तर 'Fy' निष्पन्न होईल. तेव्हा ϕv म्हणजे 'Fy'. पण अशा रीतीने प्राप्त होणारा चिन्हप्रयोग ϕv ठरण्यासाठी त्याला एक अट सांभाळावी लागते. $\phi\mu$ मध्ये ज्या, ज्या ठिकाणी μ ची मुक्त उपस्थिती असेल त्या, त्या ठिकाणी v ची स्थापना केल्याने जो चिन्हप्रयोग प्राप्त होतो तो असा असला पाहिजे की, $\phi\mu$ मध्ये ज्या, ज्या ठिकाणी μ मुक्त असेल त्या, त्या ठिकाणी ह्या चिन्हप्रयोगात v मुक्त असला पाहिजे; असे असेल तरच हा चिन्हप्रयोग ϕv ठरेल; नाहीतर नाही. उदा. समजा, μ म्हणजे 'x' आणि $\phi\mu$ म्हणजे '(ヨy) (Fx. Gy)'. तसेच v म्हणजे 'y' असे समजू या. ह्या $\phi\mu$ मध्ये μ च्या मुक्त जागी, म्हणजे 'x' च्या मुक्त जागी v ची, म्हणजे 'y' ची स्थापना केली असता '(ヨy) (Fy. Gy)' हा चिन्हप्रयोग प्राप्त होईल. पण ह्या चिन्हप्रयोगाला ϕv असे मानता येणार नाही. कारण $\phi\mu$ मध्ये जेथे जेथे μ मुक्त आहे तेथे तेथे v ची स्थापना केल्याने जरी हा चिन्हप्रयोग लाभत असला तरी $\phi\mu$ मध्ये ('(ヨy) (Fx·Gy)' मध्ये) जेथे जेथे μ (म्हणजे 'x') मुक्त आहे तेथे, तेथे ह्या चिन्हप्रयोगात v (म्हणजे 'y') मुक्त नाही. '(ヨy) (Fx·Gy)' मध्ये जो 'x' आहे त्या ठिकाणी आपण 'y' ची स्थापना केली की हा 'y', '(ヨy)' ह्या संख्यीकारकाने बद्ध होतो. म्हणून '(ヨy) (Fy·Gy)' हा चिन्हप्रयोग ϕv आहे असे मानता येत नाही.

आणखी दोन मुद्दे ध्यानात घेतले पाहिजेत. समजा μ म्हणजे 'x' आहे. मग '(ヨx) Fx' ह्याला $\phi\mu$ मानता येईल; कारण त्याच्यात μ उपस्थित आहे. आता समजा, v म्हणजे 'y'. आता ϕv प्राप्त करून घेण्यासाठी $\phi\mu$ मध्ये जेथे, जेथे μ ची– म्हणजे 'x' ची– मुक्त उपस्थिती आहे तेथे तेथे v ची– म्हणजे 'y' ची–स्थापना केली पाहिजे. पण $\phi\mu$ मध्ये– म्हणजे '(ヨx) Fx' मध्ये– μ ची–म्हणजे 'x' ची–मुक्त उपस्थिती कुठेच नाही. तेव्हा ही कारवाई करता येत नाही. अशा परिस्थितीत $\phi\mu$ म्हणजेच ϕv असे आपण मानू. दुसरा मुद्दा असा की $\phi\mu$ पासून ϕv प्राप्त करून घेताना $\phi\mu$ मधील μ च्या मुक्त स्थानी आपण μ बद्दल v ची स्थापना करतो. आता हा जो v घ्यायचा तो आपण μ च घेऊ शकतो. म्हणजे $\phi\mu$ मधील μ च्या प्रत्येक मुक्त स्थानी μ बद्दल आपण μ चीच स्थापना करू शकतो. असे केल्याने अर्थात् $\phi\mu$ पासून आपल्याला $\phi\mu$ प्राप्त होईल; ह्या परिस्थितीतही ϕv म्हणजे $\phi\mu$ च असेल.

एवढ्या खुलाशानंतर कोपी यांनी $\phi\mu$ आणि ϕv यांच्या ज्या व्याख्या दिल्या आहेत त्या सहज समजू शकतील. ह्या व्याख्या त्यांनी ज्या वाक्यांत मांडल्या आहेत ती वाक्ये आणि त्यांचे शब्दशः केलेले भाषांतर पुढे दिले आहे :

"It will be convenient to establish......two definite conventions governing the expressions '$\phi\mu$' and 'ϕv', so that each may be used in the same sense in the statements of all four quantification rules. The first convention is that **mu** ('μ') denotes individual variables exchusively, whereas **nu** ('v') can denote either an individual variable or an individual constant. The second convention is this :

The expression '$\phi\mu$' denotes any proposition or propositional function. The expression 'ϕv' denotes the result of replacing

every free occurrence of μ in $\phi\mu$ by v, provided that if v is a variable it must occur free in ϕv at all places that μ occurs free in $\phi\mu$. [If $\phi\mu$ contains no free occurrences of μ then ϕv and $\phi\mu$ are identical. v and μ may of course be the same variable. If they are in this case too, $\phi\mu$ and ϕv are identical.]

" ' $\phi\mu$ ' आणि ' ϕv ' ह्या चिन्हप्रयोगांविषयी दोन निश्चित संकेत प्रस्थापित करणे सोयीचे ठरेल; म्हणजे चारीही संख्यीकरण नियमांचे विधान करताना त्यातील प्रत्येक चिन्हप्रयोग एकाच अर्थाने वापरता येईल. पहिला संकेत असा की मु (' μ ') [हे अक्षर] फक्त व्यक्तिवाची चरांचा निर्देश करते, तर नु (' v ') व्यक्तिवाची चर किंवा अचर ह्यांचा निर्देश करते. दुसरा संकेत असा :

" ' $\phi\mu$ ' हा चिन्हप्रयोग कोणत्याही प्रकथनाचा किंवा प्रकथन-फलनाचा निर्देश करते. $\phi\mu$ मधील μ च्या प्रत्येक मुक्त उपस्थितीच्या स्थानी μ ऐवजी v ची स्थापना केल्याने जे निष्पन्न होते त्याचा ' ϕv ' ने निर्देश होतो; मात्र जर v चरचिन्ह असेल तर $\phi\mu$ मध्ये μ ची ज्या, ज्या ठिकाणी मुक्त उपस्थिती असेल, त्या सर्व ठिकाणी ϕv मध्ये v ची मुक्त उपस्थिती असली पाहिजे. [जर $\phi\mu$ मध्ये μ ची एकही मुक्त उपस्थिती नसेल तर ϕv आणि ϕv एकच ठरतील. v आणि μ हे अर्थात एकच चरचिन्ह असू शकतील; तसे ते असले तर ह्या परिस्थितीतही ϕv आणि $\phi\mu$ एकच असतील]"

ही मांडणी जितकी स्पष्ट असणे शक्य आहे तितकी आहे असे मला वाटते. ह्या संकेतांचा वापर करून कोपी सामान्यवाची उदाहरणीकरणाचा नियम असा मांडतात :

$$\frac{(\mu)\ \phi\mu}{\therefore\ \phi v}$$

आता बारलिंगे यांच्या विवेचनाकडे वळू या. निर्देशाच्या सोयीसाठी पुढील उताऱ्यातील वाक्यांना मी क्रमांक दिले आहेत. ते अर्थात् मुळात नाहीत.

" (१) ज्याच्या संदर्भात उदाहरणीकरण केले जाते त्यासाठी आपण ' v ' हे चिन्ह वापरले आणि ज्या चराचे उदाहरणीकरण केले जाते त्यासाठी ' μ ' ह्या चिन्हाचा वापर केला तर सामान्यवाची उदाहरणीकरण या नियमाचा आकार आपल्याला असा मांडता येईल—

$$\frac{(\mu)\ \phi\mu}{\therefore\ \phi v}$$

(२) वरील चिन्हांकनात ' ϕ ' हे चिन्ह आपण कोणतेही विधेयदर्शक चिन्ह म्हणजेच विधेयचर म्हणून वापरले आहे. (३) वरील चिन्हांकनातील (μ) $\phi\mu$ प्रकथन असेल किंवा प्रकथन–फलन. (४) ϕv हे असे सूत्र असेल की जे ' μ ' च्या जागी ' v ' मांडून निष्पन्न झालेले असेल; दुसऱ्या कोणत्याही पद्धतीने नाही. (५) वर आपण ' v ' हे ज्याच्या संदर्भात उदाहरणीकरण केले जाते त्याचे निदर्शक आहे असे म्हटले आहे. (६) उदाहरणीकरण एकतर चराच्या संदर्भात होईल किंवा अचराच्या. (७) परिणामतः ' v ' हा चर/अचर यांचा निदर्शक आहे. (८) याच्या उलट ' μ ' हे ज्याचे उदाहरणीकरण होते त्याचा निदर्शक असल्यामुळे आणि अचराचे केव्हाही उदाहरणीकरण होतच नसल्यामुळे ' μ ' हा नेहमीच चर राहील. (९) तो कधीही अचर असणार नाही. (१०) आता ह्या भाषेत आपल्याला सामान्यवाची उदाहरणीकरणाच्या नियमावरील निर्बंध असा मांडता येईल की जर ' $\phi\mu$ ' ह्या सूत्रावरून ' ϕv ' हे सूत्र ' μ ' च्या जागी ' v ' मांडून निष्पन्न झालेले असेल तर ' ϕv ' ह्या सूत्रात ' v ' ज्या ठिकाणी मुक्त असेल त्या प्रत्येक ठिकाणी ' $\phi\mu$ ' या सूत्रात ' μ ' मुक्त असलाच पाहिजे. (११) अथवा ' ϕv ' मधील ' v ' ' $\phi\mu$ ' मधील ' μ ' मुक्त असल्यामुळेच मुक्त असेल; नाहीतर नाही. (१२) याचा अर्थ ' $\phi\mu$ ' मधील ' μ ' आणि ' ϕv ' मधील ' v ' ची मुक्त स्थाने सारखीच असतील असा मुळीच होत नाही."

ही मांडणी अतिशय भोंगळ आहे यात शंका नाही. पण शिवाय तिच्यात काही निश्चित चुका आहेत. वरील (१०) ह्या वाक्यात दोन मूलभूत चुका आहेत. पहिली चूक अशी की ' $\phi\mu$ ' आणि ' ϕv ' ह्यांच्याविषयी जो निर्बंध (संकेत) ह्या वाक्यात





मांडण्यात आला आहे तो सामान्यवाची उदाहरणीकरणाच्या नियमावरील निर्बंध आहे असे त्या वाक्यात म्हटले आहे. तसा तो नाही. हा निर्बंध '$\phi\mu$' आणि '$\phi\nu$' ह्या चिन्हप्रयोगांवरील निर्बंध आहे. ह्या चिन्हप्रयोगांचा उपयोग करून संख्यीकरणाचे सर्व, चारीही नियम कोपी यांनी व कोपी यांना अनुसरून बार्‌लिंगे यांनी मांडले आहेत. आणि म्हणून ते ह्या सर्व नियमांना लागू पडतात. दुसरी चूक अशी की हा निर्बंध पूर्णपणे चूक रीतीने मांडण्यात आला आहे. (१०) मध्ये बार्‌लिंगे म्हणतात "'$\phi\nu$' या सूत्रात 'ν' ज्या ठिकाणी मुक्त असेल त्या प्रत्येक ठिकाणी '$\phi\mu$' या सूत्रात 'μ' मुक्त असलाच पाहिजे." कोपी यांनी दिलेला निर्बंध याच्या नेमका उलट आहे. तो आपण वर पाहिल्याप्रमाणे '$\phi\mu$' या सूत्रात 'μ' ज्या ठिकाणी मुक्त असेल त्या प्रत्येक ठिकाणी '$\phi\nu$' मध्ये ν मुक्त असला पाहिजे असा आहे. बार्‌लिंगे यांनी ही घोडचूक केली आहे. ह्या म्हणण्यात काही अतिशयोक्ती नाही. पुढचे (११) हे वाक्य ह्या चुकीत भर घालते. हे वाक्य असे आहे की "अथवा '$\phi\nu$' मधील 'ν' '$\phi\mu$' मधील 'μ' मुक्त असल्यामुळेच मुक्त असेल; नाहीतर नाही." ह्याचा अर्थ असा होतो की $\phi\mu$ मध्ये ज्या ठिकाणी μ मुक्त नसेल त्या ठिकाणी $\phi\nu$ मध्ये ν मुक्त असणार नाही. पण हे म्हणणे चूक आहे. निर्बंध एवढाच आहे की $\phi\mu$ मध्ये ज्या ज्या ठिकाणी μ मुक्त असेल त्या प्रत्येक ठिकाणी $\phi\nu$ मध्ये ν मुक्त असला पाहिजे. पण ह्या ठिकाणां शिवाय अन्य ठिकाणी $\phi\nu$मध्ये νमुक्त असायला काही हरकत नाही. उदा. पुढील पायरी पूर्णपणे वैध आहे :

$$\frac{(y)\ (x \text{ hates } y)}{\therefore (x \text{ hates } x)}$$

येथे $\phi\mu$ म्हणजे '(x hates y),' μ म्हणजे 'y', ν म्हणजे 'x', आणि $\phi\nu$ म्हणजे '(x hates x)'. म्हणजे $\phi\mu$ मध्ये μ ('y') एके ठिकाणी मुक्त आहे तर $\phi\nu$ मध्ये ν ('x') दोन ठिकाणी मुक्त आहे. पण ह्याने काहीही बिघडलेले नाही. स्वतः बार्‌लिंगे ह्यांनी असेच म्हटले आहे. (१२) मध्ये ते म्हणतात, "याचा अर्थ '$\phi\mu$' मधील 'μ' आणि '$\phi\nu$' मधील 'ν' ची मुक्त स्थाने सारखीच असतील असा मुळीच होत नाही." असे जर असेल तर (११) चा अर्थ काय आहे हे सांगणे कठीण आहे. (११) आणि (१२) ह्यांचा परस्परांशी सुसंगत अर्थ लावणे अशक्य आहे.

कोपी यांना अनुसरून बार्‌लिंगे संख्यीकरणाच्या सर्व नियमांचे विधान '$\phi\mu$' आणि '$\phi\nu$' ह्यांचा वापर करून करतात. तेव्हा ह्या चिन्हप्रयोगांचा चूक अर्थ लावल्यामुळे ह्या नियमांविषयीचे त्यांचे पुढील सर्व विवेचन अर्थशून्य ठरते.

पण पुढे पाहू. वर उद्‌धृत केलेला उताराच पुढे चालू ठेवण्यात आला आहे. "(१३) वरील निर्बंधामुळे एखाद्या विधेय निगमनिकेत

$$\frac{(y)\ [(\exists x)\ (Fy \equiv \sim Fx)]}{\therefore (\exists x\ (Fx \equiv \sim Fx)}$$

अशासारखा युक्तिवाद केला गेला असेल तर तो कुतर्कित आहे हे आपल्या तेव्हाच ध्यानात येईल. (१४) कारण '$\phi\nu$' मधील 'ν' म्हणजे येथे 'x' मुक्त असलेल्या प्रत्येक ठिकाणी '$\phi\mu$' [म्हणजेच ($\exists$x) (Fy≡∼Fx)] मधील 'μ' म्हणजे y मुक्त नाही."

वरील कुतर्कित युक्तिवाद कोपीवरून घेतला आहे. (पृ. ९३) तो कोणत्या निर्बंधाचा भंग केल्यामुळे कुतर्कित आहे याचे स्पष्टीकरण बार्‌लिंगे यांनी (१४) मध्ये केले आहे. ते पूर्णपणे चूक आहे. बरोबर स्पष्टीकरण असे आहे : येथे $\phi\mu$ म्हणजे '($\exists$x) (Fy≡∼Fx)', μ म्हणजे 'y', ν म्हणजे 'x' आणि $\phi\nu$ म्हणजे '($\exists$x) (Fx≡∼Fx)' तेव्हा हा युक्तिवाद सुतर्कित असायचा तर $\phi\mu$ मध्ये– '($\exists$x) (Fy≡ ∼Fx)' मध्ये – जेथे, जेथे μ म्हणजे 'y' मुक्त असेल तेथे, तेथे $\phi\nu$ मध्ये– म्हणजे '($\exists$x) (Fx ≡ ∼ Fx)' मध्ये ν – म्हणजे 'x' – मुक्त असला पाहिजे. आता '($\exists$x) (Fy≡ ∼Fx)' मध्ये 'y' एकाच ठिकाणी मुक्त आहे. ('Fy' मध्ये). '($\exists$x) (Fx≡∼Fx)' मध्ये त्या ठिकाणचा 'x' मुक्त नाही. '($\exists$ x)' या संख्यीकारकाने तो बद्ध केला गेला आहे. तेव्हा $\phi\mu$ मध्ये जेथे μ मुक्त असेल तेथे $\phi\nu$ मध्ये

v मुक्त असला पाहिजे ही अट वरील युक्तिवाद सांभाळीत नाही. म्हणून तो कुतर्कित आहे.

बारलिंगे यांनी याच्या नेमके उलट स्पष्टीकरण दिले आहे. (१४) मध्ये ते म्हणतात, "(हा युक्तिवाद कुतर्कित आहे. कारण) '$\emptyset \nu$' मधील 'ν' म्हणजे येथे 'x' मुक्त असलेल्या प्रत्येक ठिकाणी '$\emptyset \mu$' [म्हणजेच (ꓱx) (Fy≡∼Fx)]' मधील 'μ' म्हणजे y मुक्त नाही." आता $\emptyset \nu$ मधील ν – म्हणजे '(ꓱx) (Fx≡∼Fx)' मधील 'x' – त्याच्यात कुठेही मुक्त नाही. तेव्हा $\emptyset \nu$ मध्ये जेथे ν मुक्त आहे त्या प्रत्येक ठिकाणी $\emptyset \mu$ मध्ये μ मुक्त असण्याचा किंवा नसण्याचा प्रश्नच उपस्थित होत नाही. बारलिंगे यांनी दिलेला निर्बंध असा की ϕv मध्ये जेथे v मुक्त असेल त्या प्रत्येक ठिकाणी $\phi\mu$ मध्ये μ मुक्त असला पाहिजे; नाहीतर युक्तिवाद कुतर्कित ठरतो. म्हणजे ϕv मध्ये v चे एखादे मुक्त स्थान आहे पण $\phi\mu$ मध्ये त्या स्थानी μ मुक्त नाही असे असेल तर युक्तिवाद कुतर्कित असतो. ह्या निर्बंधाप्रमाणे पाहता वरील युक्तिवाद कुतर्कित म्हणायला काही कारण नाही.

वरील कुतर्कित युक्तिवादाचे उदाहरण कोपीवरून घेतले आहे असे मी वर म्हटले आहे. पण ते अक्षरी (alphabetical) फेरफार करून घेतले आहे. कोपीचे उदाहरण असे आहे :

$$\frac{(x)\ (\exists y)\ (Fx \equiv \sim Fy)}{\therefore\ (\exists y)\ (Fy \equiv \sim Fy)}$$

तेव्हा कोपी, ह्या उदाहरणाच्या संदर्भात, μ म्हणजे 'x', $\phi\mu$ म्हणजे '(ꓱx) (Fx ≡ ∼ Fy)', v म्हणजे 'y' आणि ϕv म्हणजे '(ꓱy) (Fy ≡ ∼ Fy)' असा योग्य निर्देश करतात. बारलिंगे यांनी अनुमानाचे उदाहरण कोपीवरून अक्षरी फेरफार करून घेतले पण ह्या फेरफारामुळे 'μ' व 'v' चे निर्देशही बदलतात हे ध्यानी घेतले नसावे आणि म्हणून हा घोटाळा झाला असावा असे वाटणे शक्य आहे. पण घोटाळा मुळापासून चालू आहे हे लक्षात घेतले तर ह्या स्पष्टीकरणात अर्थ नाही असे म्हणावे लागते.

परत बारलिंगे यांच्याकडे वळू. (१३) मध्ये ते म्हणतात की '(वरील युक्तिवाद) कुतर्कित आहे हे आपल्या तेव्हाच ध्यानात येईल.' हे कसे काय ध्यानात येईल ? युक्तिवाद कुतर्कित आहे हे ध्यानात येण्याचा एक मार्ग असा की त्याची आधार-विधाने सत्य आहेत पण निष्कर्ष असत्य आहे हे समजून येणे. वरील युक्तिवादाचे आधारविधान सत्य असताना निष्कर्ष असत्य असणे शक्य आहे हे बारलिंगे ह्यांनी दाखवून दिलेले नाही. दुसरा मार्ग असा की सुतर्कित युक्तिवादावर बंधनकारक असलेल्या कोणत्यातरी नियमाचा भंग करण्यात आला आहे हे दाखवून देणे. ह्यासंबंधी बारलिंगे ह्यांनी जे स्पष्टीकरण दिले आहे ते पूर्णपणे गैरलागू आहे. आता कोपीकडे वळू या. कोपी म्हणतात,

"The general convention governing $\emptyset \mu$ and $\emptyset \nu$ serves to prevent such an erroneous inference as

$$\frac{(x)\ [\ (\exists y)\ (Fx \equiv \sim Fy)\ ]}{\therefore\ (\exists y)\ [\ Fy \equiv \sim Fy\ ]}$$

from being allowed by UI, because v ('y') does not occur free in $\emptyset v$ ('(ꓱy) (Fy ≡∼ Fy)') at all places that μ ('x') occurs free in $\emptyset \mu$ ('(ꓱy) (Fx≡∼Fy)'). Hence '(ꓱy) (Fy≡∼Fy)' is not a legitimate $\emptyset v$ for use in applying UI, where (μ) $\emptyset \mu$ is '(x) [(ꓱy) (Fx ≡∼Fy)].' It should be obvious that the inference is invalid : it fails for a universe containing some things that are F and some things that are not F, which would make the premise true, whereas the conclusion is false for any possible universe being self-contradictory." (पृ. ९३)."

ह्याचे भाषांतर : '$\emptyset \mu$ आणि $\emptyset \upsilon$ ह्यांविषयीचा जो सामान्य संकेत आहे त्याच्यामुळे

$$\frac{(x)\ [\ (\exists y)(Fx \equiv \sim Fy)\ ]}{\therefore\ (\exists y)\ (Fy \equiv \sim Fy)}$$

ह्यासारख्या चुकीच्या अनुमानांना, UI ह्या नियमा-

कडून अनुज्ञा मिळायला, प्रतिबंध घडून येतो; कारण $\phi\ \mu$ मध्ये– '(∃y) (Fx≡∼Fy)' मध्ये– ज्या, ज्या ठिकाणी μ – 'x' मुक्त आहे त्या सर्व ठिकाणी $\phi\ \nu$ मध्ये– '(∃y) (Fy ≡∼Fy)' मध्ये– ν – 'y' – मुक्तपणे उपस्थित नाही. ह्यामुळे जेव्हा (μ) $\phi\ \mu$ म्हणजे '(x) [(∃y) (Fx ≡∼Fy)] असतो तेव्हा UI चा वापर करण्यासाठी '(∃y) (Fy ≡ ∼Fy)' ह्याला $\phi\ \nu$ मानणे वैध ठरत नाही. हे अनुमान कुतर्कित आहे हे उघड आहे; ज्या विश्वात काही वस्तू F आहेत आणि काही वस्तु F नाहीत अशा विश्वात हे अनुमान अप्रमाण ठरेल. कारण (काही वस्तू F असल्या आणि काही F नसल्या तर ह्या विश्वात) आधारविधान सत्य ठरेल पण निष्कर्ष आत्मव्याघाती असल्यामुळे कोणत्याही शक्य विश्वात असत्य ठरेल."

ह्या उताऱ्याचे काहीसे स्पष्टीकरण करणे इष्ट ठरेल. प्रथम वरील अनुमान आपण दिलेल्या नियमाला अनुसरून कुतर्कित का आहे ह्याचे कोपी स्पष्टीकरण देतात. हे अनुमान जर सुतर्कित असायचे असेल तर ते UI ह्या नियमाला अनुसरून केलेले असणार. ह्या नियमाप्रमाणे पुढील आकाराचे अनुमान सुतर्कित ठरते :

$$\frac{(\mu)\ \phi\mu}{\therefore\ \phi v}$$

तेव्हा त्याचे आधारविधान (μ) $\phi\mu$ ह्या आकाराचे असले पाहिजे आणि निष्कर्ष ϕv ह्या आकाराचा असला पाहिजे. आता ह्या अनुमानाचे आधारविधान '(x) [(∃y) (Fx≡∼Fy)]' हे आहे आणि ते (μ) $\phi\mu$ ह्या आकाराचे आहे. पण (μ) $\phi\mu$ म्हणजे '(x) [(∃y) (Fx≡ ∼Fy)]' असे जर मानले तर '(∃y) (Fy ≡∼ Fy)' हा निष्कर्ष ϕv आहे असे मानता येत नाही. कारण ϕv च्या स्वरूपाविषयी जो संकेत आपण स्वीकारला आहे त्याचा '(∃y) (Fy≡∼Fy)' कडून भंग होतो. हा भंग कसा होतो हे कोपी ह्यांनी दाखवून दिले आहे. ह्यानंतर हे अनुमान केवळ आपल्या UI संबंधीच्या नियमाचा भंग करीत नाही तर ज्याचे आधारविधान सत्य असतानाही ज्याचा निष्कर्ष असत्य असू शकतो अशा स्वरूपाचे ते आहे व म्हणूनही अप्रमाण आहे असे कोपी दाखवून देतात. अनुमान प्रमाण आहे ह्याचा अर्थ असा की कोणत्याही परिस्थितीत– म्हणजे कोणत्याही 'विश्वात'–जर त्याची आधारविधाने सत्य असली तर त्याचा निष्कर्षही सत्य असतो असे ते आहे. तेव्हा एखाद्या परिस्थितीत एखाद्या अनुमानाचे आधारविधान सत्य असतानाही त्याचा निष्कर्ष असत्य असू शकेल असे दाखवून दिले तर ते अनुमान अप्रमाण आहे असे सिद्ध होते. वरील अनुमान अशा स्वरूपाचे आहे असे कोपी पुढील युक्तिवादाच्या साहाय्याने दाखवून देतात. त्यांचे पुस्तक ह्या स्थळापर्यंत ज्याने काळजोपूर्वक वाचले असेल त्याला तो सहज समजेल. पण आवश्यक असेल तर त्याचा खुलासा असा करता येईल :

'(p≡q)' ह्याचा अर्थ 'p आणि q दोन्ही सत्य आहेत किंवा दोन्ही असत्य आहेत' असा होतो. तेव्हा '(p≡∼q)' ह्याचा अर्थ 'p आणि ∼q दोन्ही सत्य आहेत किंवा p आणि ∼q दोन्ही असत्य आहेत' असा होईल. म्हणजे 'p सत्य आहे आणि q असत्य आहे, किंवा p असत्य आहे आणि q सत्य आहे' असा होईल. आता वरील अनुमानाचे आधारविधान घ्या. '(Fx≡∼Fy)' हा त्याचा एक भाग आहे. ह्याचा अर्थ असा होईल की 'x हा F आहे आणि y हा F नाही, किंवा x हा F नाही आणि y हा F आहे.' तेव्हा '(x) [(∃y) (Fx≡∼Fy)]' ह्याचा अर्थ असा होईल की 'कोणताही x घ्या, एकतरी y असा आहे की x हा F आहे आणि y हा F नाही, किंवा x हा F नाही व y हा F आहे.' आता समजा काही वस्तू F आहेत व काही वस्तू F नाहीत. मग आता कोणतीही x ही वस्तू घ्या. तिच्याविषयी दोन शक्यता आहेत. ती F असेल किंवा नसेल, ती F असली तर Fx सत्य ठरते आणि कोणतीतरी एखादी y ही वस्तू F नाही हेही सत्य ठरते; (कारण F नसलेल्या काही वस्तू आहेत.) तेव्हा 'x हा F आहे आणि y हा F नाही' हे सत्य ठरते. म्हणून 'x हा F आहे आणि y हा F नाही किंवा x हा F नाही आणि y हा F आहे' हेही सत्य ठरते. कारण p

सत्य असेल तर (pvq) सत्य असते. म्हणजे '(Fx ≡ ∼ Fy)' हे सत्य ठरते. आता दुसरी शक्यता घ्या. समजा, x हा F नाही. मग ∼Fx सत्य ठरते. आणि Fy हेही सत्य आहे कारण काही वस्तू F आहेत असे आपण मानले आहे. तेव्हा '∼Fx आणि Fy' हे सत्य ठरते. आणि म्हणून 'Fx आणि ∼Fy किंवा ∼Fx आणि Fy' हे सत्य ठरते. कारण q सत्य असेल तर (pvq) सत्य असते. म्हणजे '(Fx ≡ ∼ Fy)' सत्य ठरते. आता हे कोणत्याही x विषयी आणि कोणत्यातरी y विषयी सत्य असल्यामुळे '(x) [(∃y) (Fx ≡ ∼ Fy)]' सत्य ठरते.

म्हणजे काही परिस्थितीत–जेव्हा काही वस्तू F असतात आणि काही वस्तू F नसतात तेव्हा–'(x) [(∃y) (Fx≡∼Fy)]' हे आधार-विधान सत्य ठरते. पण (∃y) (Fy≡∼Fy) हा निष्कर्ष नेहमीच असत्य असणार. कारण '(Fy≡∼Fy)' ह्याचा अर्थ 'y हा F आहे आणि F नाही किंवा y हा F नाही आणि F आहे' असा होतो आणि हे म्हणणे आत्मव्याघाती असल्यामुळे कोणत्याही y विषयी ते सत्य असणे अशक्य आहे. तेव्हा वरील अनुमान असे आहे की त्याचे आधारविधान सत्य असणे शक्य आहे पण त्याचा निष्कर्ष असत्य असलाच पाहिजे. तेव्हा हे अनुमान अप्रमाण आहे.

हे अनुमान अप्रमाण, कुतर्कित का आहे याचे स्पष्टीकरण कोपी यांनी अशा प्रकारे दिले आहे. हे स्पष्टीकरण बारलिंगे देत नाहीत. ते फक्त एवढेच म्हणतात की "... अशासारखा युक्तिवाद केला तर तो कुतर्कित आहे हे आपल्या तेव्हाच ध्यानात येईल..." ह्याचे कारण ते जे देतात ते केवळ चूक नाही; ते अर्थशून्य आहे.

आता पुढे पाहू. सामान्यवाची उदाहरणी-करणाच्या नियमाचे एवढे विवेचन केल्यानंतर बारलिंगे अस्तित्ववाची सामान्यीकरणाच्या विवे-चनाकडे वळतात. वर उद्धृत केलेल्या उताऱ्यानंतर पुढील मजकूर येतो : "(१५) (२) अस्तित्ववाची सामान्यीकरण––या नियमानुसार मांडलेले खालील निष्कर्ष सुतर्कित आहेत.

$$\frac{Fa}{\therefore (\exists x)\ Fx} \qquad \frac{Fa}{\therefore (\exists y)\ Fy}$$

$$\frac{Fa\ v\ Gb}{\therefore (\exists x)\ (Fx\ v\ Gb)} \text{ वगैरे}$$

(१६) यावरून आपल्याला असे दिसून येईल की अस्तित्ववाची सामान्यीकरणाच्या नियमाचा आकार $\frac{\phi v}{\therefore (\exists \mu)\ \phi \mu}$ असा आहे. (१७) आपण वर पाहिलेल्या उदाहरणात आधारवाक्य आणि निष्कर्ष-वाक्य ही दोन्हीही प्रकथने आहेत. (१८) परंतु प्रकथन-फलनांच्यापासून प्रकथनांच्या स्वरूपाचे या नियमानुसार काढलेले पुढील निष्कर्षही सुतर्कित आहेत.

$$\frac{Fy}{\therefore (\exists x)\ Fx} \qquad \frac{Sa\ V\ Gy}{\therefore (\exists x)\ (SaVGx)} \text{ वगैरे}$$

(१९) म्हणजे यावरून आपल्याला असे दिसून येते की, 'v' आणि 'μ' यांच्या, मुक्तबद्धतेच्या बाब-तीत पहिल्या नियमात आपण जो निर्बंध घातला होता तोच येथेही लागू पडतो. (२०) फरक इत-काच की पहिल्या नियमात आपण '$\phi \mu$' कडून 'ϕv' कडे जातो तर या नियमात 'ϕv' कडून '$\phi \mu$' कडे. (२१) परिणामतः आपल्याला असे म्हणता येईल की अस्तित्ववाची सामान्यीकरणात 'ϕv' मधील 'v' जेथे मुक्त असेल तेथे '$\phi \mu$' मधील 'μ' मुक्त असलाच पाहिजे, किंवा 'ϕv' मधील 'v', '$\phi \mu$' मधील 'μ' मुक्त असल्या-मुळेच मुक्त असेल. (२२) म्हणून या नियमानुसार काढलेले पुढील प्रकारचे तर्क कुतर्कित ठरतील–

$$\frac{Fx \equiv \sim Fy}{\therefore (\exists x)\ (Fx \equiv \sim Fx)}$$

(२३) कारण या ठिकाणी 'ϕv' मधील 'y' हा 'v', '$\phi \mu$' मध्ये मुक्त नसतानाही मुक्त आहे."

वरील उताऱ्यात (१५) ते (१८) ह्या वाक्यांत बारलिंगे यांनी अस्तित्वाची सामान्यीकरणाच्या नियमाला अनुसरून केलेल्या अनुमानांची सुतर्कित उदाहरणे दिली आहेत व ती योग्य आहेत. परंतु (१९) मध्ये ते असे जे म्हणतात की, "यावरून आपल्याला असे दिसून येते की 'v' आणि 'μ'

अनुक्रमणिका

यांच्या मुक्तबद्धतेच्या बाबतीत पहिल्या नियमात आपण जो निर्बंध घातला होता तोच येथेही लागू पडतो हे गैर आहे. ते दोन कारणांमुळे गैर आहे. हा निर्बंध दुहेरी आहे. एकतर $\varnothing \mu$ मुक्रर केला असता एखादा चिन्हप्रयोग जर $\varnothing \nu$ असायचा असेल तर $\varnothing \mu$ मध्ये जेथे जेथे μ मुक्त असेल तेथे तेथे ν प्रविष्ट करून $\varnothing \nu$ प्राप्त झालेला असला पाहिजे. दुसरी गोष्ट अशी की ह्या सर्व ठिकाणी $\varnothing \nu$ मध्ये ν मुक्त असला पाहिजे. आता बारलिंगे ह्यांनी जी उदाहरणे दिली आहेत त्यांच्यापासून हे निर्बंध घालणे आवश्यक आहे ही गोष्ट ध्यानात येत नाही. उदा. हृया निर्बंधाचा भंग केल्याने काही घोटाळा होतो असे दाखवून देणारी ती उदाहरणे नाहीत. दुसरी गोष्ट अशी की हे निर्बंध पहिल्या नियमात– म्हणजे सामान्यवाची उदाहरणाच्या नियमात – घातलेले नाहीत. '$\varnothing \mu$' आणि '$\varnothing v$' हृया चिन्हप्रयोगांचा वापर करून संख्यीकरणाचे सर्व नियम मांडण्यात येत आहेत आणि हे निर्बंध हृया चिन्हप्रयोगांवर घालण्यात आले आहेत. $\varnothing \mu$ म्हणजे कोणता चिन्हप्रयोग हे मुक्रर केल्यानंतर एखादा चिन्हप्रयोग $\varnothing \nu$ म्हणून योग्य प्रकारे गणला जायचा असेल तर त्याने कोणत्या अटींचे समाधान केले असले पाहिजे हे सांगणारे ते निर्बंध आहेत. ही प्राथमिक गोष्ट बारलिंगे यांनी ध्यानात घेतलेली नाही. यामुळे त्यांचे पुढचे (२०) हे वाक्यही चूक ठरते. हृयात ते म्हणतात "फरक इतकाच की पहिल्या नियमात आपण '$\varnothing \mu$' कडून '$\varnothing \nu$' कडे जातो तर या नियमात आपण '$\varnothing \nu$' कडून '$\varnothing \mu$' कडे." हा घोटाळा आहे. आपण कोणत्याच अर्थाने कधीही $\varnothing \nu$ कडून $\varnothing \mu$ कडे जात नाही. अनुमानात आपण आधारविधानाकडून निष्कर्षाकडे जातो हे म्हणणे योग्य आहे. म्हणून सामान्यवाची उदाहरणीकरणाच्या नियमानुसार $(\mu)\ \phi\mu$ हृया आकाराच्या आधारवाक्याकडून ϕv ह्या आकाराच्या वाक्याकडे आपण जातो आणि अस्तित्ववाची सामान्यीकरणाच्या नियमानुसार $\varnothing \nu$ हृया आकाराच्या वाक्याकडून $(\exists \mu)\ \varnothing \mu$ हृया आकाराच्या वाक्याकडे आपण जातो हे म्हणणे योग्य आहे. आता अस्तित्ववाची सामान्यीकरणाच्या नियमानुसार आपण प्रमाण आहोत असा दावा करणारे अनुमान आपल्यापुढे आहे असे समजा. ते खरोखर प्रमाण किंवा सुतर्कित आहे की नाही हे तपासण्यासाठी त्याचे आधारवाक्य $\varnothing \nu$ हृया आकाराचे आणि निष्कर्षवाक्य $(\exists \mu)\ \varnothing \mu$ हृया आकाराचे आहे की नाही हे पहावे लागेल. हृयासाठी प्रथम $\varnothing \mu$ मुक्रर करावा लागेल आणि मग हृया $\varnothing \mu$ च्या संबंधात आधारवाक्य $\varnothing \nu$ आहे की नाही हे पहावे लागेल. म्हणजे $\varnothing \mu$ मध्ये जेथे, जेथे μ मुक्त आहे तेथे, तेथे $\varnothing v$ मध्ये v मुक्त आहे की नाही हे पहावे लागेल. $\varnothing \mu$ मुक्रर केल्यानंतरच एखादा चिन्हप्रयोग ह्या $\varnothing \mu$ च्या संदर्भात $\varnothing v$ आहे की नाही हे ठरविता येते तेव्हा $\varnothing v$ कडून $\varnothing \mu$ कडे जाण्याचा प्रश्नच उपस्थित होत नाही. ह्या स्पष्टीकरणानंतर बारलिंगे यांचे पुढचे (२१) हे वाक्य पूर्णपणे चूक आहे हे आणखी सांगायला नको. हे वाक्य असे आहे, "परिणामतः आपल्याला असे म्हणता येईल की अस्तित्ववाची सामान्यीकरणात '$\varnothing \nu$' मधील 'ν' जेथे मुक्त असेल तेथे '$\varnothing \mu$' मधील 'μ' मुक्त असलाच पाहिजे, किंवा '$\varnothing v$' मधील 'v' '$\varnothing \mu$' मधील 'μ' मुक्त असल्यामुळेच मुक्त असेल." आपण वर म्हटल्याप्रमाणे बारलिंगे येथे नेमके उलटे विधान करीत आहेत. पुढच्या (२२) आणि (२३) ह्या वाक्यांत अनेक चुका आहेत. ही वाक्ये अशी आहेत. :

"म्हणून या नियमानुसार काढलेले पुढील प्रकारचे तर्क कुतर्कित ठरतील–

$$\frac{Fx \equiv \sim Fy}{\therefore (\exists x)\ (Fx \equiv \sim Fx)}$$

कारण या ठिकाणी 'μv' मधील y हा 'v' '$\varnothing \mu$' मध्ये मुक्त नसतानाही मुक्त आहे."

चूक (१) : "म्हणून या नियमानुसार काढलेले पुढील प्रकारचे तर्क कुतर्कित ठरतील" हे म्हणणे विचित्र आहे. एखाद्या नियमाला अनुसरून केलेली अनुमाने जर कुतर्कित ठरत असतील तर त्या नियमाला तर्कशास्त्रात स्थान नसते. बारलिंगे यांनी ह्याऐवजी असे काहीतरी म्हटले पाहिजे : "पुढील प्रकारचे तर्क जरी या नियमाला अनुसरून काढले असल्यासारखे भासत असले तरी ते वस्तुत: ह्या

नियमाला अनुसरून काढलेले नाहीत व ते कुतर्कित आहेत." चूक (२) : हे अनुमान कुतर्कित असण्याचे बारलिंगे यांनी दिलेले कारण असे आहे : "या ठिकाणी 'ϕv' मधील y हा 'v', '$\phi \mu$' मध्ये मुक्त नसतानाही मुक्त आहे." आता $\phi \mu$ मध्ये काय मुक्त नसतानाही ϕv मध्ये v मुक्त आहे हे बारलिंगे सांगत नाहीत. पण ते स्पष्ट आहे. $\phi \mu$ मध्ये μ मुक्त नसतानाही ϕv मध्ये v मुक्त आहे असे त्यांना म्हणायचे आहे. आता $\phi \mu$ मध्ये μ मुक्त नाही हे त्यांचे म्हणणे चूक आहे. कारण येथे ($\exists \mu$) $\phi \mu$ म्हणजे '($\exists$x) (Fx ≡ ∼Fx)'; तेव्हा μ म्हणजे 'x'; आणि $\phi \mu$ म्हणजे '(Fx ≡ ∼ Fx)' ह्या $\phi \mu$ मध्ये μ मुक्त आहे ; '(Fx ≡ ∼Fx)' मध्ये 'x' मुक्त आहे. चूक (३) : बारलिंगे यांनी हे अनुमान कुतर्कित असण्याचे जे कारण दिले आहे ते अस्तित्वातच नाही हे तर झालेच, पण ते अस्तित्वात असते तरी त्याचा हे अनुमान कुतर्कित असण्याशी काही संबंध नसता. हे अनुमान कुतर्कित असण्याचे खरे कारण असे आहे : अस्तित्ववाची सामान्यीकरणाच्या नियमाला अनुसरून जर हे अनुमान करण्यात आले आहे असा दावा असेल तर त्याचा आकार असा पाहिजे :

$$\frac{\phi v}{\therefore (\exists \mu)\ \phi \mu}$$

आता हे अनुमान असे आहे :

$$\frac{Fx \equiv \sim Fy}{\therefore (\ni x)\ (Fx \equiv \sim Fx)}$$

तेव्हा आपण वर पाहिल्याप्रमाणे ह्या अनुमानाच्या संदर्भात '($\exists$x)' (Fx ≡ ∼Fx) म्हणजे ($\exists\mu$) $\phi\mu$, 'x' म्हणजे μ आणि $\phi\mu$ म्हणजे '(Fx ≡ ∼Fx).' तेव्हा ϕv च्या व्याख्येप्रमाणे ह्या अनुमानाचे आधारवाक्य ϕv ठरायचे असेल तर $\phi\mu$ मध्ये जेथे जेथे μ मुक्त असेल तेथे तेथे ϕv मध्ये v मुक्त असला पाहिजे. म्हणजे '(Fx≡∼Fx)' मध्ये जेथे, जेथे 'x' मुक्त असेल तेथे, तेथे '(Fx≡∼Fy)' मध्ये जो v असेल तो मुक्त असला पाहिजे. आता '(Fx≡∼Fy)' मध्ये v म्हणजे 'x' तरी असेल किंवा 'y' तरी असेल. तो 'x' असला तर 'Fx≡∼Fy' मध्ये ज्या, ज्या ठिकाणी 'x' मुक्त आहे त्या प्रत्येक ठिकाणी '(Fx≡∼Fy)' मध्ये 'x' मुक्त आहे असे म्हणता येणार नाही. '(Fx≡∼Fx)' मध्ये 'x' दोन ठिकाणी मुक्त आहे आणि 'Fx≡∼Fy' मध्ये 'x' एकाच ठिकाणी मुक्त आहे. समजा v म्हणजे 'y' असे मानले तरी हीच अडचण उद्भवते. म्हणून '(Fx≡∼Fx)' हे $\phi\mu$ म्हणून घेतले तर '(Fx∼≡Fy)' ह्या चिन्हप्रयोगाला ϕv म्हणता येत नाही आणि म्हणून वरील अनुमान अस्तित्ववाची सामान्यीकरणाच्या नियमानुसार सुतर्कित ठरत नाही.

एखाद्या बोडक्या माणसाविषयी 'त्याने हॅट घातली आहे म्हणून तो पदवीधर असला पाहिजे' असे कुणी अनुमान केले तर तो दुहेरी चूक करीत असतो. ज्या आधारावर तो निष्कर्ष काढीत असतो तो आधार प्रत्यक्ष अस्तित्वात नसतो ही एक चूक आणि तो आधार अस्तित्वात असता तरी त्याचा व निष्कर्षाचा काहीही संबंध नसता ही दुसरी चूक. अशी दुहेरी चूक बारलिंगे यांनी केली आहे.

कोपी यांची संबंधीत वाक्ये स्पष्ट आहेत. ती अशी : " The general convention governing $\phi \mu$ and ϕv serves to prevent such an erroneous inference as

$$\frac{Fx \equiv \sim Fy}{\therefore (\exists x)\ (Fx \equiv \sim Fx)}$$

from being allowed by EG, because v ('y') does not occur free in ϕv ('Fx≡∼Fy') at all places that μ ('x') occurs free in $\phi \mu$ ('Fx ≡ ∼Fx'). Hence 'Fx≡∼Fy' is not a legitimate ϕv from which '($\exists$x) (Fx≡∼Fx)' can be obtained as ($\exists \mu$) $\phi\mu$ by EG." म्हणजे—

"$\phi \mu$ आणि ϕv ह्यांच्या संबंधीचा आपला जो सामान्य संकेत आहे तो पुढे दिलेल्या अनुमानासारखे चूक अनुमान EG ह्या नियमाला अनुसरून घडून येण्याला प्रतिबंध करतो :





$$\frac{Fx \equiv \sim Fy}{\therefore (\exists x)(Fx \equiv \sim Fx)}$$

कारण $\phi\mu$ ' $(Fx \equiv \sim Fx)$' मध्ये μ ('x') ज्या, ज्या ठिकाणी मुक्त म्हणून उपस्थित आहे त्या सर्व ठिकाणी $\phi\nu$ मध्ये $(Fx \equiv \sim Fy)$ ν ('y') मुक्त म्हणून उपस्थित नाही. म्हणून ज्याच्यापासून EG ला अनुसरून ' $(\exists x)$ $(Fx \equiv \sim Fx)$ ' हा $(\exists\mu)$ $\phi\mu$ म्हणून प्राप्त करून घेता येईल असा ' $Fx \equiv \sim Fy$ ' हा उचित $\phi\gamma$ नाही."

[ह्या विवेचनावरून एक गोष्ट स्पष्ट होईल. जरी संख्यीकरणाच्या नियमांचे आपले विवेचन बारलिंगे यांनी कोपींवर आधारलेले असले तरी कोपी काय म्हणतात हे त्यांना समजलेले नाही. ' $\phi\mu$ ' आणि ' $\phi\nu$ ' ह्या चिन्हप्रयोगांच्या घडणीविषयी कोपीनी जे संकेत स्वीकारलेले आहेत ते त्यांना समजलेले नाहीत आणि त्यांचा वापर करून संख्यीकरणाचे जे नियम कोपी यांनी मांडले आहेत ते त्यांना समजलेले नाहीत. मग त्यांनी कसले विवेचन केले आहे ? थोडक्यात असे म्हणता येईल की बारलिंगे यांच्या ह्या विवेचनात काही किंवा खूप चुका आहेत हे म्हणणे उनोक्ती ठरेल. हे विवेचन अर्थशून्य आहे. विद्यापीठांच्या परीक्षांसाठी परीक्षक म्हणून काम करणाऱ्या व्यक्तींना येणारा एक अनुभव असा असतो की विद्यार्थी एखाद्या प्रश्नाचे उत्तर म्हणून काहीतरी लिहितो, तो बरेच लिहित जातो, कित्येक संबंधित शब्दांची पेरणी तो मधून मधून करीत रहातो. पण परीक्षकाच्या ध्यानात हे येते की त्याला त्या प्रश्नाच्या उत्तरादाखल काही म्हणायचे नसते, तो काही मुद्दे, युक्तिवाद, विचार मांडीत नसतो, तो फक्त एकामागून एक वाक्ये लिहीत असतो, त्याला काही किमान लांबीचे लिखाण करायचे असते. परीक्षक उत्तरे न वाचता त्यांच्या सर्वसाधारण लांबीवरून गुण देतात ह्या समजुतीने बहुधा विद्यार्थी असे करीत असावेत. बारलिंगे यांनी केलेले विवेचन ह्या प्रकारचे आहे. त्यांनी संख्यीकरणाच्या नियमांचे विवेचन केलेलेच नाही, विवेचन करण्याचा आव आणला आहे, आविर्भाव, हावभाव, केले आहेत. उत्तर द्यायचा प्रयत्न न करता उत्तर देण्याचे सोंग करणारा विद्यार्थी परीक्षेच्या आपत्तीत सापडलेला असतो. बारलिंगे कोणत्या आपत्तीत सापडले होते ?

' संख्यीकरणाचे नियम उदाहरणासहित स्पष्ट करा' असा प्रश्न परीक्षेत विचारला असता जर बारलिंगे ह्यांचे वरील विवेचन कुणी उत्तरादाखल दिले तर तर्कशास्त्र जाणणारा कुणीही परीक्षक त्याला शून्य गुण देईल. ट्युटोरियलमध्ये त्याने अशा प्रकारचे उत्तर दिले तर त्याला हा विषय काहीही समजलेला नाही हे ओळखून शिक्षक त्याला प्रारंभापासून परत शिकवायला सुरवात करील किंवा त्याचा नाद सोडून देईल.

' तर्करेखा (भाग २) ' ह्या पुस्तकाचा वापर करणारे जर कुणी हे परीक्षण वाचत असतील तर त्यांच्यासाठी हे सांगणे आवश्यक आहे की उरलेल्या संख्यीकरणाच्या नियमांचे विवेचनही असेच समूळ चुकलेले आहे. त्यांनी विशेषतः पृ. १५१ वर दिलेली पहिली निगमनिका पहावी. तिच्यात (५) ही पायरी ' $\phi\mu \supset p$ ' अशी आहे. आणि तिच्यापासून अस्तित्ववाची सामान्यीकरणाचा नियम लावून (६) ही पायरी ' $(\exists\mu)$ $\phi\mu \supset p$ ' अशी घेतली आहे ही घोडचूक आहे. ह्या नियमानुसार ' $(\exists\mu)$ $[\phi\mu \supset p]$ ही पायरी निष्पन्न होईल. आणि मग पुढील पायरी कोसळेल. ही साधी गोष्ट बारलिंगे यांना माहीत नाही. पण त्यांना बऱ्याच साध्या गोष्टी माहीत नाहीत.]

उदा. पृ. २०७ वर बारलिंगे यांनी एक उदाहरण सोडवून दाखविले आहे. ते कोपींवरून बदलून घेतले आहे. कोपी यांचे उदाहरण असे आहे:
" A Cadillac is more expensive than any low-priced car. Therefore, no Cadillac is a low-priced car. "

ह्याचे बारलिंगे यांनी केलेले परिवर्तन असे आहे :

" कोणतेही पार्कर पेन कोणत्याही कमी किंमतीच्या पेनापेक्षा महाग असते. म्हणून कोणतेही पार्कर पेन कमी किंमतीचे पेन नसते. "

हे उदाहरण देण्यामागचा कोपी यांचा मुद्दा असा आहे, की अनेकदा व्यवहारात आपण जी अनु-

माने करतो त्यांच्यात काही आधारविधाने जशी आपण स्पष्टपणे स्वीकारलेली असतात तशी काही आधारविधाने अध्याहृत असतात. ही अध्याहृत आधारविधाने उघडपणे सत्य असल्यामुळे कुणीही ती मान्य करील अशी ती असतात व म्हणून ती स्पष्टपणे नमूद करण्याचे कारण नसते. उदा. वरील युक्तिवादाच्या पायऱ्या स्पष्टपणे नमूद केल्या तर ही गोष्ट उघड होईल. ह्या पायऱ्या अशा दाखविता येतील: "समजा क्ष हे कोणतेही पार्कर पेन आहे आणि य हे कोणतेही कमी किंमतीचे पेन आहे. कोणतेही पार्कर पेन कोणत्याही कमी किंमतीच्या पेनापेक्षा अधिक महाग असते असे आधारविधानात सांगितले असल्यामुळे क्ष हे य पेक्षा महाग आहे असे निष्पन्न होते. आता समजा क्ष हे कमी किंमतीचे पेन आहे असे आपण मानले तर क्ष हे क्ष पेक्षा महाग आहे असे निष्पन्न होईल. पण असे असणे अशक्य आहे. कारण कोणतीही वस्तू स्वतःपेक्षा महाग असत नाही. तेव्हा क्ष हे जर पार्कर पेन असेल तर ते कमी किंमतीचे पेन आहे असे मानता येत नाही." तेव्हा ह्या युक्तिवादात "कोणतीही वस्तू स्वतःपेक्षा महाग नसते" हे उघडपणे सत्य असलेले आधारविधान अध्याहृत आधारविधान म्हणून आपण वापरलेले आहे.

ह्या युक्तिवादाच्या पायऱ्या चिन्हांकन करून अशा देता येतील: x पार्कर पेन आहे: Px; x कमी किंमतीचे पेन (low-priced) आहे: Lx; x, y पेक्षा महाग (more expensive) आहे: Mxy; असे चिन्हांकन स्वीकारू. मग 'कोणतेही पार्कर पेन कोणत्याही कमी किंमतीच्या पेनापेक्षा जास्त महाग असते' ह्या आधारविधानाचा अर्थ असा होईल की कोणतेही x हे पार्करपेन घेतले तर, जर कोणतेही y हे कमी किंमतीचे पेन घेतले तर x हे y पेक्षा जास्ती महाग असते. म्हणजे: $(x)\ [Px \supset (y)\ (Ly \supset Mxy)]$. ह्या आधारविधानापासून 'कोणतेही पार्करपेन हे कमी किंमतीचे पेन नसते' हा निष्कर्ष आपण काढला आहे. म्हणजे $(x)\ (Px \supset \sim Lx)$ असा आपला निष्कर्ष आहे. आणि हा निष्कर्ष काढताना 'कोणतीही वस्तू स्वतःपेक्षा महाग नसते' हे अध्याहृत आधारविधान वापरण्यात आले आहे. म्हणजे '$(x) \sim Mxx$. आता ह्या अनुमानाच्या पायऱ्या सरळपणे मांडता येतील :

1. $(x)[Px \supset (y)(Ly \supset Mxy)]$ / $\therefore (x)(Px \supset \sim Lx)$
2. $(x) \sim Mxx$
3. $Px \supset (y)(Ly \supset Mxy)$ — १, सा. उदा.
→ 4. Px
5. $(y)(Ly \supset Mxy)$ — ३,४ संघात
6. $Lx \supset Mxx$ — ५ सा. उदा.
7. $\sim Mxx$ — २ सा. उदा.
8. $\sim Lx$
9. $(Px \supset \sim Lx)$
10. $(x)(Px \supset \sim Lx)$

आता बार्लिंगे यांनी हे उदाहरण कसे सोडविले आहे ते पाहू. त्यांनी वर दिलेली चिन्हांकनाची रीतच वापरली आहे. येथे एक गोष्ट सांगितली पाहिजे. बार्लिंगे आपण कोणते चिन्हांकन स्वीकारीत आहोत हे स्पष्टपणे सांगत नाहीत. त्याचा वाचकाला तर्क करावा लागतो. आता "कोणतेही पार्कर पेन कोणत्याही कमी किंमतीच्या पेनापेक्षा जास्त महाग असते" ह्या विधानाचे चिन्हांकन बार्लिंगे असे करतातः $(x)(y)[(Px.\ Mxy) \supset Ly]$ ह्याचा अर्थ असा होतो की कोणतेही पार्कर पेन घेतले आणि ते कोणत्याही इतर वस्तूहून महाग असले तर ही इतर वस्तू एक कमी किंमतीचे पेन असते. म्हणजे पार्कर पेन हे फक्त कमी किंमतीच्या पेनाहून जास्ती महाग असते. पण दिलेले आधारविधान असे सांगत नाही. ते एवढेच सांगते की पार्कर पेन हे कोणत्याही कमी किंमतींच्या पेनाहून अधिक महाग असते. असो. कोणतेही पार्कर पेन कमीकिंमतीचे पेन नसते' ह्या निष्कर्षाचे चिन्हांकन ते असे करतात :$(x)(y)[Px \supset \sim Ly]$.म्हणजे कोणतेही पार्कर पेन घेतले तर इतर कोणतीही वस्तू कमी किंमतीचे पेन नसते. मग पुढे ते दोन अध्याहृत आधारविधाने स्वीकारतात : एक असे की $(\exists x)[(y)(Px \cdot Mxy)]$. म्हणजे एक पार्कर पेन असे

आहे की ते इतर कोणत्याही वस्तूपेक्षा महाग आहे. (हे आधारविधान अर्थात उघडपणे सत्य तर नाहीच पण उघडपणे असत्य आहे.) दुसरे स्वीकारलेले अध्याहृत आधारविधान असे : $(x)(y)[Ly \supset \sim Px]$. म्हणजे कोणतेही कमी किमतीचे पेन घेतले तर इतर कोणतीही वस्तू पार्कर पेन नसते. एवढी सामग्री स्वीकारून त्यांनी एकंदर १९ ओळींची निगमनिका दिली आहे आणि निष्कर्ष सिद्ध केला आहे. पण एवढी यातायात करण्याचे त्यांना कारण नव्हते. त्यांचे जे दुसरे आध्याहृत आधारविधान आहे त्याच्यापासून त्यांचा निष्कर्ष सरळ सिद्ध होतो :

1. $(x)(y)[Ly \supset \sim Px]$ $/ \therefore (x)(y)[Px \supset \sim Ly]$
2. $(y)[Ly \supset \sim Px]$
3. $[Ly \supset \sim Px]$
4. $[Px \supset \sim Ly]$
5. $(y)[Px \supset \sim Ly]$
6. $(x)(y)[Px \supset \sim Ly]$

म्हणजे ज्या मूळ आधारविधानापासून एक निष्कर्ष काढायला दिला आहे त्याला पूर्णपणे वगळून आणि केवळ एका अध्याहृत आधारविधानापासून बारलिंगे यांना काढायचा असलेला निष्कर्ष काढता येतो.

पदव्युत्तर शिक्षण घेऊ पहाणाऱ्या विद्यार्थ्यांना शिकविण्याचीच नव्हे तर कॉलेजात शिकविणाऱ्या शिक्षकांची गुणवत्ता सुधारण्याची जबाबदारी ज्यांच्यावर आहे अशा विद्यापीठातील दोन प्राध्यापकांनी ह्या स्वरूपाचे पाठचपुस्तक प्रसिद्ध करावे ही हतबुद्ध करून सोडणारी गोष्ट आहे. थोडक्यात ह्या परिस्थितीचे वर्णन असे करता येईल : बारलिंगे यांना हा विषय येत नाही आणि त्याच्यावर त्यांनी पाठचपुस्तक लिहिले आहे. कुणालाही अशक्य वाटेल अशी ही परिस्थिती शक्य कशी झाली ह्याचा उलगडा आपल्याला करायचा आहे. हा काहीसा कांटने उपस्थित केलेल्या प्रश्नासारखा प्रश्न आहे. आपल्याला वस्तूंचा अनुभव येतो. वस्तूंचा अनुभव येणे शक्य असण्याच्या अटी कोणत्या ? ह्याच न्यायाने असे विचारू की विद्यापीठाचे दोन प्राध्यापक आपल्याला न येणाऱ्या विषयावर पाठचपुस्तक प्रसिद्ध करतात. हे शक्य असण्याच्या अटी कोणत्या ? ह्या प्रश्नाचे उत्तर शोधण्यासाठी पुढील गोष्टी ध्यानात घ्याव्या लागतील :

(१) ह्या पुस्तकाची प्रा. दे. द. वाडेकर यांनी भलावण केली आहे. ते म्हणतात, "या ग्रंथाच्या रचनेच्या मागे तो विशिष्ट पातळीवरील शैक्षणिक वर्गातील परीक्षार्थी विद्यार्थिवर्गास उपयोगी पडावा अशी प्रमुख उपयुक्ततेची भूमिका असली तरी, व तीस अनुसरून त्याची रचनाही केलेली असली तरी, तेवढ्या भूमिकेपुरताच हा ग्रंथ मर्यादित नाही. तो केवळ पाठचपुस्तकाच्या स्वरूपाचा नसून त्यास प्रबंधग्रंथही म्हणता येईल अशा उच्च दर्जाचे त्यातील तर्कवैचारिक धन आहे यात बिलकूल शंका नाही." आता प्रा. वाडेकर ह्यांच्याशी ज्यांचा परिचय आहे त्या सर्वांनाच कोणत्याही व्यवहाराच्या नैतिक अंगाविषयी ते अतिशय दक्ष आणि चोख असतात असाच अनुभव आलेला असणार. प्रा. वाडेकरांची स्वतःविषयीची कल्पनाही अशीच आहे, हाही अनुभव त्यांना आलेला असणार. आता प्रश्न असा उपस्थित होतो की प्रा. वाडेकरांनी ह्या पुस्तकाला जे प्रशस्तीपत्रक दिले ते कशाच्या आधारावर ?

(२) पुणे विद्यापीठाच्या तत्त्वज्ञान आणि तर्कशास्त्र ह्या विषयांच्या अभ्यासमंडळाने हे पुस्तक अधिकृत पाठचपुस्तक म्हणून लावले आहे. ही नेमणूक ज्यांनी केली त्यांनी हे पुस्तक वाचले होते का ? उच्च माध्यमिक शालान्त अभ्यासक्रमासाठीही हे पुस्तक अधिकृत पाठचपुस्तक म्हणून नेमण्यात आले आहे. बारावीच्या परीक्षेसाठी जो अभ्यासक्रम आहे त्याच्यासाठीसुद्धा हे पुस्तक अधिकृत पाठचपुस्तक म्हणून नेमण्यात आले आहे.

(३) हे पुस्तक पाठचपुस्तक म्हणून शिकविण्यात येत आहे की नाही ? येत असल्यास शिक्षकांना आणि विद्यार्थ्यांना ह्या चुका कशा आढळल्या नाहीत ? ह्या संदर्भात एका शक्यतेचा निर्देश करता येईल. हे जे आधुनिक आकारिक तर्कशास्त्र आहे त्याचा 'प्रकथनीय तर्कशास्त्र' (Propositional Logic) हा भाग सोपा आणि यांत्रिकपणे शिकता येण्यासारखा आहे. एकसामान्यवाची प्रकथनाविषयीचा भागही असाच आहे. फक्त बहुसामान्यवाची प्रकथनांविषयीचा काय तो भाग काहीसा गुंतागुंतीचा आहे. ह्या भागाला स्पर्श न

करताही १०० गुणांचे प्रश्न सोडविता येतील अशी जर प्रश्नपत्रिकेची आखणी केली तर तो वर्गात शिकविण्याचे कारण पडत नाही, विद्यार्थ्याला तो वाचायचे कारण पडत नाही. पुस्तकाची शोभा वाढवीत तो अस्पृष्ट आणि शुद्ध अवस्थेत विराजत रहातो.

(४) पण शिक्षकांनी आणि विद्यार्थ्यांनी अभ्यासासाठी म्हणून वाचला नाही तरी एखाद्या जाणकार वाचकाने कुतूहल म्हणून जर हा भाग वाचलातर काय होईल ? ही भीती लेखकाला नेहमीच राहील. पण पुढील गोष्टी ध्यानात घेतल्या तर ह्या भीतीचा खूपच संकोच होईल आणि तिची तीव्रताही कमी होईल. इंग्रजीतून आकारिक तर्कशास्त्र चांगल्या प्रकारे शिकलेला माणूस हे पुस्तक वाचणे अतिशय असंभवनीय आहे. हे वाचण्यासाठी नवीन परिभाषा त्याला आत्मसात करावी लागेल आणि हा सर्व खटाटोप करण्याचे त्याला कारण नसते. तेव्हा अशा वाचकांपासून आपण सुरक्षित आहोत अशी बरीचशी खात्री लेखक बाळगू शकतात. निव्वळ मराठी वाचक घेतला तर तो ह्या विषयाकडे आदरयुक्त भीतीने आणि साशंकतेने पहात असतो. साध्या गोष्टीही विलक्षण गुंतागुंतीच्या वाटतील अशी जर लेखकाची लेखनशैली असेल तर काही परिच्छेद वाचल्यानंतर वाचक इतका गोंधळून गेलेला असेल की हा विषय आपल्या आटोक्यातला नाही अशी त्याची खात्री पटेल. पुस्तकातून जेवढे हातात मिळेल तेवढे कृतज्ञतेने स्वीकारून विषयाविषयी, आणि लेखकाविषयी अतीव आदर भावना धारण करून तो निवृत्त होईल. अशी भाषा लिहिण्यात बार्लिंगे वाकबगार आहेत. उदा. पुढील वाक्य घ्या. "प्रकथनात्मक भाषेपासून निष्कर्षाप्रत सत्यतामूल्यात्मक एक प्रकारचा विश्वास निर्माण करणे हे युक्तिवादाचे काम आहे" (पृ. २३७). ह्याचा अर्थ असा दिसतो : "युक्तिवादाचे प्रयोजन किंवा कार्य म्हणजे त्याचा जो निष्कर्ष असतो तो सत्य आहे असा विश्वास ऐकणाऱ्याच्या मनात निर्माण करणे हे होय. प्रकथने मांडणे हा भाषेच्या अनेक उपयोगांपैकी एक उपयोग आहे. ह्याला भाषेचा प्रकथनात्मक उपयोग म्हणू या. युक्तिवाद प्रकथनांचा बनलेला असल्यामुळे युक्तिवाद मांडण्यासाठी भाषेचा जो उपयोग करण्यात येतो त्याचा अंतर्भाव भाषेच्या प्रकथनात्मक उपयोगात करणे योग्य ठरेल."

एवढ्या विवेचनावरून ह्या स्वरूपाचे पाठ्यपुस्तक प्रतिष्ठित होण्याच्या अटी कोणत्या हे ध्यानात येऊ शकेल. तथापि ही एकंदर परिस्थिती शोचनीय आहे आणि ती सुधारण्याचा झटून प्रयत्न केला पाहिजे असे अनेकांना वाटेल. ह्या मंडळींनी ध्यानात घ्यावी अशी महत्त्वाची गोष्ट ही की ह्या परिस्थितीवर इलाज म्हणून जे नेहमीच्या पठडीतील उपाय आपल्याला सुचतील ते येथे चालणार नाहीत ही गोष्टही ह्या उदाहरणावरून सिद्ध झाली आहे. महाविद्यालयातून शिकविणारे शिक्षक कच्चे असतात तेव्हा त्यांना सुधारायची जबाबदारी विद्यापीठातील प्राध्यापकांनी उचलावी हा उपाय येथे थकतो. कारण हे पुस्तक विद्यापीठातील प्राध्यापकांनी लिहिले आहे. मराठी माध्यमातून शिकविले तर शिक्षणाचा कस वाढेल एवढे म्हणून भागणार नाही कारण हे पाठ्यपुस्तक मराठीत लिहिलेले आहे. मराठी पाठ्यपुस्तकांमुळे दर्जा खालावतो तेव्हा इंग्रजी प्रमाण पुस्तकांचाच अभ्यास केला पाहिजे हे म्हणणेही पुरेसे ठरणार नाही. कारण एका प्रमाण इंग्रजी ग्रंथावरून लेखकांनी हा ग्रंथ लिहिला आहे आणि त्याचा त्यांना लाभ झालेला नाही. देशी माणसे कुचकामी असतात, तेव्हा आंतरराष्ट्रीय प्रतिष्ठेच्या व्यक्तींकडे शिक्षण सोपविले पाहिजे ह्या म्हणण्यानेही काही साधत नाही कारण ह्या पुस्तकाचा एक लेखक आंतरराष्ट्रीय कीर्तीचा आहे.

पण काहीतरी परिणामकारक उपाय असलाच पाहिजे.

अनुक्रमणिका

वा. वा. कोल्हटकर

मण्डूक सूक्त—वैज्ञानिक दृष्टिकोणातून :

मण्डूक सूक्ताचे नाव ज्यांना माहीत आहे त्यांना त्याची ख्यातीही माहीत असेल. हे पर्जन्याला आवाहन करणारे मांत्रिक सूक्त आहे, अशी श्रद्धा सायणांनी नमूद केली.[१] नव्या युगाच्या प्रारंभी मात्र या सूक्ताला वेगळीच प्रसिद्धी मिळाली. ऋग्वेदाच्या वसिष्ठप्रणीत सातव्या मंडलात पर्जन्यसूक्तांच्या जोडीने येणाऱ्या या सूक्तात मण्डुकांच्या ओरडण्याची तुलना ब्राह्मणांच्या वेदपठनाशी केली आहे. ब्राह्मण आणि त्यांचे वेदपठन ही या सूक्तात येणारी उपमाने. आजच्या परिभाषेत प्रतिमा. प्रॉटेस्टंट चळवळीने प्रभावित झालेल्या पाश्चात्त्य विद्वानांच्या वाचनात हे सूक्त येताच उपमान आणि उपमेय यांची स्थानेच जणू बदलली. नव्या युगाच्या नव्या दमाच्या या शिपायांनी परंपरा दुर्लक्षित करून, या सूक्तात ब्राह्मणांची तुलना बेडकांशी केली असून त्यांचे वेदपठन बेडकांच्या ओरडण्यासारखे आहे, असा अर्थ लावला. परिणामी पर्जन्याला आवाहन करणारा मंत्र ही पारंपरिक कल्पना मागे पडून एक विडंबन काव्य (Satire) अशी प्रसिद्धी या सूक्ताला मिळाली. वाचकाच्या दृष्टिकोणाचा काव्याच्या अर्थावर किती विलक्षण प्रभाव पडतो ते दाखवणारे मण्डूक सूक्त हे एक दाखला ठरावे. सुदैवाने लवकरच परंपरेची योग्य ती दखल घेतली जाऊ लागली. एक मांत्रिक सूक्त म्हणूनही या सूक्ताचे विवरण होऊ लागले. आकाशात महामेघ आहे तसा महामण्डूक आहे, असे विचार मांडले जाऊ लागले.[२]

माझ्या दृष्टीला या सूक्तात तत्कालीन विज्ञान असल्याचे जाणवते. हा विज्ञानाचा भाग चिकित्सक वाचकांच्या नजरेस आणणे हा या लेखाचा हेतू आहे. या सूक्ताचे वैज्ञानिक दृष्टीने परीक्षण करण्याची कल्पना योगायोगाने सुचली. पावसाळ्याच्या सुरवातीचा काळ. प्राणिशास्त्राच्या एका प्राध्यापकांबरोबर फिरायला गेलो असता बेडकांचे ओरडणे कानी आले. त्यांनी सहजगत्या सांगितले, की बेडकांचे ओरडणे हे Monsoon-वर्षाऋतूचा आरंभ सुचविणारे खात्रीलायक चिन्ह आहे. ही माहिती मिळूनही त्या अनुषंगाने मंडूक सूक्ताचे परीक्षण करण्यापूर्वी काही वर्षांचा काळ गेला.

मण्डूकाचे ओरडणे हे वर्षाऋतूच्या अग्रदूताचे पर्जन्यस्तोत्र आहे हा मर्यादित अर्थाने वैज्ञानिक विचार आहे. या दृष्टीने या सूक्ताचे वाचन अर्वाचीन विज्ञानाच्या प्रगतीला पोषक असेल किंवा नसेलही. तथापि विज्ञानाचा इतिहास, प्राचीन संस्कृती, मंत्रतंत्राची पार्श्वभूमी यांच्या अभ्यासकाला अशा अध्ययनाचे मोल विशेष आहे. वैदिक वाङ्मयाची प्राचीनता लक्षात घेता प्रगल्भ प्राणिशास्त्राच्या अपेक्षेने या सूक्ताकडे पाहणे हा एक वेडाचार ठरेल. त्यामुळे प्रगत विज्ञानाचे बाळकडू घेतलेल्या सामान्य वाचकालाही या सूक्ताच्या या नव्या वाचनात अगम्य असा भाग असणार नाही. विद्यालयीन किंवा महाविद्यालयीन अभ्यासात बेडकांच्या जीवनाविषयी मिळणाऱ्या माहितीपैकी स्थूल ज्ञानही या सूक्ताच्या वैज्ञानिक अध्ययनाला पुरेसे ठरावे. म्हणूनच प्रत्येक गोष्टीच्या आधारासाठी ग्रंथाचे नाव देणे आवश्यक वाटत नाही. राजाराम महाविद्यालय कोल्हापूर येथील प्राणिशास्त्राचे प्राध्यापक श्री. घोरपडे यांच्याशी चर्चा, त्यांच्या सूचनेवरून वाचलेली क्रमिक पुस्तके आणि Kingsley Noble यांचे Biology of The Amphibia हे पुस्तक विशेषतः १७ वे प्रकरण यांच्या साहाय्याने मी माहिती गोळा केली आहे.

अनुक्रमणिका

प्रस्तुत मण्डूक सूक्ताचे (ऋ. वे. ७·१०३), विज्ञानाच्या आधारे वाचन करण्यापूर्वी माझ्या दृष्टीने या सूक्तात आढळणाऱ्या वैज्ञानिक माहितीचा परिचय करून घेणे श्रेयस्कर ठरेल.

१) अर्वाचीन प्राणिशास्त्राप्रमाणे बेडूक हा जमीन व पाणी या दोन्ही ठिकाणी वावरणारा उभयचर (Amphibian) प्राणी आहे. बेडकाला कोरडी, उष्ण व थंड हवा सहन होत नाही. दमट हवेत त्याची कातडी सुरक्षित असते. त्यामुळे पावसाळा वगळता अन्य ऋतूंतील जमिनीवरील हवामान बेडकाला अनुकूल नसते. या कारणाने पावसाळ्याच्या अखेरीस बेडूक डबकी, तळी यांच्या चिखलात खड्डा करून आत दडून राहतो. पावसाळ्याच्या सुरवातीला तो या भूमिगृहातून बाहेर पडतो. प्रतिकूल हवामानापासून संरक्षण मिळविण्यासाठी स्वतःला जमिनीत पुरून घेऊन आत्मरक्षण करण्याच्या या क्रियेला Hibernation-दीर्घनिद्रा असे म्हणतात.[४] भारतातील बेडूक ८–९ महिने असे दडून बसलेले असतात. व्रतस्थ ब्राह्मणाप्रमाणे बेडूक वर्षभर झोपलेले असतात[३], असे वर्णन वैदिक ऋषींनी केले आहे.

२) पावसाळ्याच्या आरंभी बेडकांचा आवाज ऐकू येतो तसा एरवी ऐकू येत नाही याचे कारण त्यांची 'दीर्घनिद्रा' असे स्थूलमानाने म्हणता येईल. पण हे तितके खरे नाही. आपल्याला परिचित असणारा डराव डराव आवाज हा नर बेडकांच्या कामजीवनाला पोषक गुणधर्म (Secondary Sex character) आहे. पावसाळ्याचा प्रारंभ हा बेडकांचा मीलनकाल आहे. या ऋतूत वातावरणातील आर्द्रता आणि तपमान यांत होणाऱ्या बदलांमुळे बेडकांत कामवासना निर्माण होते. या अनुषंगाने बेडकांत जे विविध बदल घडतात त्यांमध्ये नर बेडकाला प्रियाराधनासाठी मोठा आवाज प्राप्त होतो. मण्डूक सूक्तात आवाजाचा उल्लेख अनेक वेळा होतो, पण त्याचे हे कार्य आणि नरांनाच मोठा आवाज असतो हे वैशिष्टय वैदिक ऋषींनी नमूद तरी केले नाही. ज्ञानाच्या विकासाची कल्पना ध्यानी घेता सर्वज्ञ ऋषींना ही गोष्ट माहीत नसणे अशक्य नाही.

३) तलाव, डबके अशा पाणथळ जागेजवळ अनेक नर बेडूक चांगली जागा निवडून मादीला साद घालू लागतात. त्यांचे हे मदनगीत चालू असताना धोक्याची चाहूल लागली, तर हे नर पाण्यात बुडी मारतात. त्यांचा आवाज थांबतो. एखादा बेडूक धोका नाही असे पाहून पुन्हा ओरडण सुरू करतो. पाठोपाठ इतर बेडूकही साद घालणे सुरू करतात. बेडकांच्या या ओरडण्याचे वर्णन पाश्चात्य शास्त्रज्ञांनी Orchestra, Concert, Calling Session अशा प्राधान्येकरून संगीताच्या प्रतिमांनी केले. याच गोष्टीला वैदिक ऋषींनी गुरुजींच्या पाठोपाठ वेदाध्ययन करणाऱ्या शिष्यांची उपमा दिली.

४) बेडकांच्या या संगीताने आकृष्ट झालेल्या माद्या बेडकांकडे येतात तेव्हा नर-बेडूक मादीवर झडप घालतो आणि मादीच्या पाठीवर स्वार होतो. मादी पाण्यात अंडी घालते त्याचवेळी नर बेडूकही त्या अंडयांवर पंबीजे सोडतो. अशा रीतीने फलधारणा होते.

वरील चार परिच्छेदांत वर्णन केलेल्या विषयांच्या संदर्भातच मंडूकसूक्तात माहिती येते. त्याचे स्वरूप आता पाहू या.

१) दीर्घनिद्रा– Hibernation

सूक्ताच्या पहिल्याच ऋचेत ऋषी म्हणतात– व्रतस्थ ब्रह्मवेत्त्याप्रमाणे मण्डूक (सुमारे) वर्षभर झोपलेले असतात'[५] याचे स्पष्टीकरण करताना सायणाचार्य म्हणतात–

'शरद् ऋतूपासून वर्षा ऋतूपर्यंत बेडूक झोपलेले असतात आणि पर्जन्यवृष्टी व्हावी म्हणून जणू काय तपश्चर्या करीत असतात.'[६] व्रतस्थ– 'व्रतचारिणः' या शब्दाचे स्पष्टीकरण करताना यास्क म्हणतात– 'ते बोलत नाहीत.'[७] त्यांनी मौनाचा अवलंब केला आहे (दुर्गाचार्य).[७] सरोवरात झोपलेल्या वाळक्या पखालीप्रमाणे असणाऱ्या या बेडकांवर स्वर्गीय जलाचा वर्षाव होतो तेव्हा, वासरें जवळ येतांच हंबरणाऱ्या गाईप्रमाणे बेडकांचा आवाज उसळतो.[८] दीर्घनिद्रेचा अप्रत्यक्ष निर्देश आठव्या ऋचेतही येतो. 'अध्वर्यू प्रवर्ग्यामुळे जसे घामेजतात तसे, बिळात लपलेले हे मण्डूक उन्हाळ्यात बाहेर पडत आहेत.'[९] हीच कल्पना ९ व्या ऋचेतही आढळते.





'पावसाळा आला की उन्हाने तापलेले बेडूक बिळातून बाहेर येतात.'[१०] बाहेर आल्यानंतर त्यांची तब्बेतही सुधारते. 'पाण्यात बसून ओरडत असतात तेव्हा त्यांचे सर्व अवयव परिपुष्ट असतात.'[११]

पूर्वी वर्णन केलेल्या वैज्ञानिक संदर्भात पाहिले तर वैज्ञानिक ऋषींना पुढील गोष्टींची माहिती असल्याचे जाणवते.

१) पावसाळ्याखेरीज अन्य ऋतूंत बेडूक झोपलेले असतात.

२) पावसाळा आला, की ते बिळातून बाहेर येतात; आणि

३) आवाज करायला लागतात, कारण त्यांनाही पर्जन्य प्रिय आहे.

२) आवाज :– बेडूक बाहेर आल्यानंतर पुष्ट होतात आणि वासरे जवळ येताच गाई ज्या उत्कंठेने हंबरतात त्याच उत्कंठेने ते पर्जन्याला साद घालतात हे आपण पाहिले. दीर्घनिद्रेच्या संदर्भात येणाऱ्या उल्लेखांखेरीजही बेडकांच्या आवाजाचा उल्लेख येतो. 'पावसाला आवडणारा ध्वनी बेडकांनी केला.'[१२]

'पावसाळा आला असता, उत्कंठित झालेल्या आणि तहानलेल्या बेडकावर पर्जन्यवृष्टी झाली. त्यावेळी अक्खल असा आवाज करून, लेकराने बापाकडे जावे त्याप्रमाणे एक बेडूक आवाज देणाऱ्या दुसऱ्या बेडकाकडे जातो.'[१३]

'ठिपक्यांचा बेडूक हिरव्या बेडकाच्या स्वरात आपला स्वर मिसळतो.[१४]

कोणाचा आवाज बैलासारखा आहे तर कोणाचा बकऱ्यासारखा.'[१५]

अशा प्रकारे बेडकांच्या आवाजाचे वर्णन येते. बेडकांचा आवाज पर्जन्याला प्रिय आहे, वर्षा ऋतूच्या आगमनाने बेडूक आनंदाने ओरडतात हा भाग स्पष्ट झाला. तथापि हा आवाज फक्त नर बेडकांना असतो आणि त्याचा बेडकांच्या कामजीवनाशी संबंध आहे ही जाणीव प्राचीन ऋषींना झाली होती का? अर्थात तशी शक्यता कमी आहे, तरीही मण्डूक सूक्ताच्या ३ ऱ्या ऋचेचा[१३] अधिक विचार झाला तर यावर अधिक प्रकाश पडू शकेल.

३) समूहगान– बेडकांच्या सामूहिक गानाचा उल्लेख सूक्तात अनेक वेळा येतो. 'हंबरून प्रिय वत्सांना साद घालणाऱ्या गाईंप्रमाणे. बेडकांचा आवाज उसळतो' 'ठिपक्यांचा बेडूक हिरव्या (किंवा पिवळ्या बेडकाच्या आवाजात आपला आवाज मिसळतो (१४) 'विद्यार्थी जसा गुरुजींनी सांगितलेले शब्द उच्चारतो त्याप्रमाणे यांच्यापैकी एक दुसऱ्याचे शब्द उच्चारतो"[६] 'अतिरात्र सोमयागात ब्राह्मण ज्या प्रमाणे वेद पठण करतात त्याप्रमाणे बेडूकही भरलेल्या सरोवराभोवती बसून आवाज करत असतात...'[१७] अतिरात्र यज्ञासंबंधी माहिती अनेकठिकाणी आली असल्याने त्याचा तपशील येथे वर्णन करण्याचे कारण नाही. तरीही एक गोष्ट ध्यानी घ्यावी, की अतिरात्र यज्ञात सोमपात्राभोवती बसून ब्राह्मणांचे मंत्रपठण रात्रंदिवस चालू असते, त्याचप्रमाणे बेडकांचे संगीतही सरोवराच्या काठावर बसून रात्रंदिवस चालू असते.

वरील विवेचनावरून ध्यानी येईल की, बेडकांच्या समूहगानाचे वर्णन शिष्यांची संथा, यज्ञातील मंत्रपठण या त्याकाली प्रौढ मानलेल्या प्रतिमांनी केले जाते. संगीताचा उल्लेख येत नाही. या सूक्तात येणाऱ्या 'वग्नु', 'सुवाचो वदथन' 'वाचं पिपिशुः' इत्यादी शब्दांपैकी एकाद्या शब्दाने संगीताची प्रतिमा अभिप्रेत आहे का? अर्वाचीन शास्त्रात मात्र या सामूहिक आक्रोशाची तुलना 'सामूहिक गानाशी' केली जाते.

४) कामजीवन– अर्वाचीन शास्त्राच्या दृष्टीने बेडकांचा हा मोठा आवाज त्यांच्या कामजीवनाशी निगडित आहे. या कामजीवनाची जाणीव वैदिक ऋषींना किती होती असा प्रश्न केला तर, ही जाणीव त्यांना नसण्याची शक्यताच अधिक आहे असे म्हणावे लागते. तिसऱ्या ऋचेत[१३] 'उशतः' असे विशेषण बेडकांना उद्देशून योजिले आहे. त्याचे स्पष्टीकरण करताना सायणाचार्य म्हणतात 'उशतः कामयमानान्' येथे 'कामयमानान्' या शब्दाचा संबंध कामजीवनाशी घ्यायचा का फक्त 'इच्छा करणारे, पावसासाठी आसुसलेले' एवढाच घ्यायचा? या एका शब्दाव्यतिरिक्त कामजीवनाशी साक्षात संपर्क ठेवू शकणारा एकही शब्द मला तरी आढळला नाही. त्यामुळे या अंगाची जाणीव ऋषींना असण्याची शक्यता कमी आहे. मोठा आवाज केवळ नरांना

अनुक्रमणिका

असतो व त्या आवाजाने साद घालून ते प्रियाराधन करत असतात ही जाणीवही ऋषींना नव्हती असेच म्हणावे लागेल.

वैज्ञानिक दृष्टचा पाहिले तर वसिष्ठ ऋषींना व पर्यायाने वैदिक ऋषींना एक प्रमुख गोष्ट जाणवली होती, की बेडकांचे ओरडणे आणि पाऊस यांचा निकटचा संबंध आहे. केवळ एवढ्या आधारावर एक सुरेख सूक्त व एक 'मंत्र' रचला गेला. मंत्र-तंत्रांच्या जोरावर मागची प्रेरणा विज्ञानही असू शकते; अर्थात ते प्रगत असू शकणार नाही. तथापि विज्ञानाच्या प्रगतीचा आढावा घेताना अशा मंत्र-तंत्रांकडे दुर्लक्ष करून चालणार नाही.

---

१) वृष्टिकामेन एतत् सूक्तं जप्यम् । सायणभाष्य.

२) डॉ. स. अं. डांगे– मंडूक ब्राह्मण आणि लोकविश्वास संस्कृति सुगंध, पुणे–१९७०.

३) संवत्सरं शशयाना ब्राह्मणा व्रतचारिणः । ऋ. ७. १०३·१.

४) दीर्घनिद्रेच्या प्रक्रियेला इंग्रजीत दोन नावे आहेत :

Hibernation– थंडीच्या दिवसातील दीर्घनिद्रा व
Aestivation– उन्हाळचाच्या दिवसातील दीर्घनिद्रा.

५) शरत्प्रभृति आ वर्षर्तोः एकं संवत्सरं शशयानाः शिश्यानाः वर्षणार्थं तपश्चरन्तः इव ।
ऋ. ७.१०३.१ वरील सायणभाष्य.

६) व्रतचारिणः – अब्रुवाणाः यास्क, कृतवाक्संयमाः – दुर्गाचार्य.

७) दिव्या आपो अभि यदेनमायन् दृतिं न शुष्कं सरसी शयानम् ।
गवामह न मायुर्वत्सिनीनां मण्डूकानां वग्नुरत्रा समेति ।। ऋ. ७.१०३.२.

८) अध्वर्यवः घर्मिणः सिष्विदाना आविर्भवन्ति गुह्या न के चित् । ऋ. ७.१०३.८.

९) (संवत्सरे) प्रावृषि आगतायां । तप्ता घर्मा अश्नुवते विसर्गम् ।। ऋ. ७.१०३.९.

१०) सर्वं तदेषां समृधेव पर्व यत्सुवाचो वदथनाध्यप्सु । ऋ. ७.१०३.५.

११) वाचं पर्जन्यजिन्वितां प्र मण्डूका अवादिषुः । ऋ. ७.१०३.१.

१२) यदीमेनाँ उशतो अभ्यवर्षीत् तृष्यावतः प्रावृष्यागतायाम् ।
अक्खलीकृत्या पितरं न पुत्रो अन्यो अन्यमुप वदन्तमेति ।। ऋ. ७.१०३.३.

१३) पृश्निः संपृङ्क्ते हरितेन वाचम् । ऋ. ७.१०३.४.

१४) गोमायुरेको अजमायुरेकः । ऋ. ७.१०३.६.

१५) यदेषामन्यो अन्यस्य वाचम् शाक्तस्येव वदति शिक्षमाणः ।। ऋ. ७.१०३.५.

१६) ब्राह्मणासो अतिरात्रे न सोमे सरो न पूर्णमभितो वदन्तः ।। ऋ. ७.१०३.७.

– पां. ना. कुलकर्णी

चोंभाचे ‘उखाहरण’ : एक तापदायक संपादन (पूर्वार्ध)

[या लेखाचा पूर्वार्ध या अंकात दिला असून उत्तरार्ध पुढील अंकात (नोव्हें ७९) प्रसिद्ध होईल. –का. सं]

चोंभा कवीच्या ‘उखाहरण’ या काव्यग्रंथावर १९६२ पासून १९७६–७७ पर्यंत चौदा पंधरा वर्षे विचार करून हे संपादन डॉ. यू. म. पठाणांनी प्रसिद्ध केले आहे. पंधरा वर्षांतील संशोधनकार्याची ही फलश्रुती पाहून संपादकांना एक महत्त्वाचे कार्य ‘संपवल्याचे’ समाधान झाले असले तरीं माझ्यासारख्या अभ्यासकाला मात्र अतिशय त्रास होऊन विषाद वाटला हे आरंभीच स्पष्टपणे सांगायला हवे. चोंभाला डॉ. पठाण ज्ञानेश्वरपूर्वकालात नेत असल्याने या ग्रंथाचे महत्त्व आणखी वाढले. पण छापील ग्रंथ लवकर मिळेच ना. मिळाला आणि नंतर निराशा झाली.

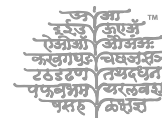
‘माझ्या सर्वच विद्यार्थ्यांनी मला हे काम चालू असताना मनापासून साहाय्य केले’ असे डॉ. पठाणांनी निवेदनात म्हटले आहे. प्रा. वसंत ढोके, सौ. कुमुद गोसावी, कु. कुंदा चौधरी यांनी संहितेचे प्रतलेखन केले. तिसगाव–प्रतीतील (राजवाडे आणि ज. शा. देशपांडे यांनी भिन्नभिन्न काळी व भिन्नभिन्न स्थळी प्रसिद्ध केलेला) भागही त्यांनीच उतरून काढला, असेही मानू. पण हे प्रतलेखन डॉ. पठाणांच्या मार्गदर्शनाखालीच झाले असणार. म्हणून या संहितेतील सदोषता केवळ या तिघांच्या पदरांत टाकून चालणार नाही. किंबहुना, आपण हस्तलिखित पाहिले नाही, वाचले नाही, प्रतलेखन तपासले नाही असे संपादक जोपर्यंत जाहीर करीत नाहीत तोपर्यंत संहितालेखनातील चुका या डॉ. पठाणांच्याच मानणे युक्त ठरेल. संशोधन-अधिछात्र श्री. लक्ष्मण आरकुले, संशोधन-साहाय्यक श्री. अरविंद कुरुंदकर व श्री. फास्के यांनी शब्दसूची तयार करण्याच्या कामी डॉक्टरांना साहाय्य केले आहे. हे साहाय्य श्री. देवीसिंग चौहानांच्या आग्रहाने सिद्ध झालेल्या ‘बृहत्सूची’च्या कामी झाले की या ग्रंथास जोडलेल्या तिच्या ‘लघुरूपा’च्या कामी झाले ? या तिघांनी शब्दसूचीच्या कामी नेमके कोणते साहाय्य केले ? इतरांनी लिहून काढलेली संहिता वाचून शब्दांची फक्त सूची केली की त्या शब्दांचे अर्थही ‘शोधून’ काढले ? हे स्पष्ट नसल्याने या कामातील दोषांचा वाटा कोणाचा हे डॉ. पठाणांनीच सांगावे. ‘अंतरंग’, तीन परिशिष्टे आणि शुद्धिपत्र हा भाग डॉ. पठाणांचा. विद्यापीठ-मुद्रणालयाचे श्री. शेळके व त्यांचे सहकारी यांनी ‘छपाईचे काम’ केले. तेव्हा मुद्रितशोधनाचे सारे श्रेय डॉ. पठाणांचे. प्राचीन ग्रंथांच्या प्रकाशनात या गोष्टीला वरेच महत्त्व असते.

मराठवाडा विद्यापीठाचे तत्कालीन कुलगुरू श्री. शंकरराव खरात यांनी ‘दोन शब्दा’त ‘डॉ. यू. म. पठाण यांनी या प्रतीचे **साक्षेपाने संपादन** केले आहे’ असे म्हटले आहे. ‘पुरस्कारा’त डॉ. पठाण हे या काव्याची सबंध प्रत आता **मोठ्या परिश्रमाने संशोधित** करून प्रसिद्ध करीत आहेत’ असे तर्कतीर्थांचे म्हणणे आहे. ‘एका कोळ्याचे ज्ञानसाधन’ या लेखात[१] ‘डॉ. पठाण यांनी सुमारे पंधरा वर्षे या बहुमोल कृतीच्या व्यासंगात व्यतीत करून, नुकतेच त्याचे **सर्वांगसंपूर्ण संपादन** मराठवाडा विद्यापीठाच्या द्वारा प्रकाशित केले आहे’ असा डॉ. रा. चिं. ढेऱ्यांचा अभिप्राय असला तरी ‘प्रस्तुत काव्याच्या प्रकाशित संहितेतील पाठ, पदच्छेद आणि शब्दार्थ

---

१. ‘संतसाहित्य आणि लोकसाहित्य : काही अनुबंध,’ श्री विद्या प्रकाशन, जुलै, १९७८.

अनुक्रमणिका





यांच्या सूक्ष्म निरीक्षण-परीक्षणातून संहितेचे स्वरूप पाठदृष्ट्या अधिक शुद्ध आणि आशयदृष्ट्या अधिक स्पष्ट करणे शक्य असले, तरी तो स्वतंत्र अभ्यासाचा विषय आहे' असे असमाधानही त्यांनी व्यक्त केलें आहे. 'नवभारत' मासिकात[२] ''उखाहरण'– एक अभ्यास' हा डॉ. वि. भि. कोलत्यांचा लेख प्रसिद्ध झाला आहे. वस्तुतः हा अभ्यास डॉ. पठाणांच्या संपादनाचाच आहे. 'उखाहरणा'च्या आद्यंतीच्या पानांची छायाचित्रे पाहून 'प्रतिलिपी तयार करताना डोळ्यात तेल घालून जितकी काळजी घ्यायला पाहिजे होती तितकी घेतलेली दिसून येत नाही, असे दुर्दैवाने म्हणावे लागते' असे एकवीस उदाहरणे देऊन त्यांनी म्हटले आहे. (मूळ हस्तलिखित ताडून पाहिल्यास आणखीही काही उदाहरणे सापडणे शक्य आहे. राजवाडेप्रतीच्या नकलेतही चुका आहेत.) 'शब्द लागले नाहीत त्या ठिकाणी अक्षरे सुटी' छापणे (सात उदाहरणे), चुकीचे पदच्छेद करणे (पंधरा उदाहरणे, बाराव्या क्रमांकात चार शब्द आहेत), अर्थनिश्चितीत दोष असणे (एकवीस उदाहरणे, पहिल्या क्रमांकात दोन शब्द आहेत), अर्थाच्या ठिकाणी प्रश्नचिन्ह ठेवणे (दोन उदाहरणे), सूचीत शब्दाची नोंद नसणे (एक उदाहरण) आणि पुन्हा एकदा चुकीचा अर्थ देणे (एक उदाहरण) अशा एकंदर **सत्तेचाळीस ठिकाणच्या चुकांचे दिग्दर्शन करूनही चार ठिकाणी** डॉ. कोलत्यांनी संपादकीय धोरणाबद्दल आणि निराग्रही संशोधन-दृष्टीबद्दल डॉ. पठाणांचे **अभिनंदन केले** आहे. या अभिनंदनाच्या मधातून का होईना, संपादकांच्या निष्काळजीपणाबद्दल आणि अज्ञानाबद्दल स्पष्ट अभिप्रायाची कडू मात्रा चाखवण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला हे बरे झाले. पण एवढ्याने भागत नाही, म्हणून हा लेख.

परिशिष्टांतील ओव्या : पहिल्या परिशिष्टात दिलेल्या तिसगाव प्रतीतील ओव्या गोपाळचावडी-प्रतीच्या संहितेखाली तळटीपांत द्यायला काय हरकत होती? या परिशिष्टातील ओव्या त्यांनी स्वीकारलेल्या संहितेतील कोणत्या ओव्यांशी जुळतात हे डॉ. पठाणांनी नमूद केले आहे. मग संहितेशी जमणाऱ्या काही ओव्या तळटीपांत तर काही परिशिष्टात अशी ही धरसोड कोणत्या संपादकीय धोरणात बसवायची? तिसगाव प्रतीतील ओव्या तळटीपांत, कधी धावत्या मजकुरात म्हणजे संहितेत व काही परिशिष्टात दिल्या आहेत. या ओव्यांची ही त्रिस्थळी यात्रा अभ्यासकाला तापदायक झाली आहे. गोपाळचावडी प्रतीतील ४३ व्या क्रमांकाचे संपूर्ण पान हरवलेले असल्यामुळे त्या ठिकाणच्या ओव्या राजवाडेप्रतीमधून घेऊन संपादकांनी मूळ संहितेशी जोडून पण तळटीपांतील ओव्यांप्रमाणे बारीक अक्षरांत (पृ. ६७) छापल्या आहेत. त्यातील तिसाव्या ओवीचे शेवटचे दोन चरण छापलेलेच नाहीत. राजवाडेप्रत बारीक अक्षरात छापायची ठरल्यानंतर मग ११६४ क्रमांकाच्या ओवीच्या जागी राजवाडेप्रतीतील ६६ वी ओवी छापली ती मोठ्या अक्षरांत का?

दुसऱ्या परिशिष्टात तिसगावप्रतीतील ६०, ६२, ६४ व ६९ या पानांवरील ओव्या आलेल्या आहेत. डॉ. पठाणांना उपलब्ध झालेल्या गोपाळचावडी-प्रतीतील ३५ ते ४० या क्रमांकांची पाने हरवलेली आहेत. दुसऱ्या परिशिष्टातील ओव्या या हरवलेल्या भागाशी जुळणाऱ्या असणार. त्यांचे स्थान सहाव्या प्रसंगात ७०९ व्या ओवीनंतर व ८४६ व्या ओवी-पूर्वी आहे हे स्पष्ट आहे. म्हणून छापील ६७ वे पृष्ठ जसे तिसगावप्रतीवरून घेऊन संहितेत अंतर्भूत केले त्याचप्रमाणे परिशिष्टातील या ओव्या बारीक अक्षरात सहाव्या प्रसंगात छापायला हव्या होत्या. तशा छापल्या असत्या तर संपादकीय धोरणात सुसूत्रता आली असती, पहिली दोन परिशिष्टे गाळता आली असती.

गोपाळचावडी आणि तिसगाव या हस्तलिखितांतील ओव्या संपादकांनी त्या त्या ठिकाणी (आणि वेगळ्या ठिकाणी) उतरून काढल्या पण त्यांचा तौलनिक विचार त्यांनी केलेला नाही. तसा विचार केला असता तर पाठनिश्चिती आणि अर्थनिश्चिती करताना त्यांना इतक्या अडचणी आल्या नसत्या.

---

२. मे, १९७९.

ओवी क्रमांक : गोपाळचावडी प्रतीतील ओव्यांच्या क्रमांचा विचार त्यांनी केला आहे असे दिसत नाही. १३९६ क्रमांकाची ओवी हस्तलिखितात आढळत नाही असे पृ. ११२ वरील तळटीपेत संपादक सांगतात. प्रत्यक्ष संहितेत १३९६ क्रमांकाची ओवी आहे, ती कोठून आणली ? त्यापुढेच संहितेत १३९८ क्रमांकाची ओवी दिसत नाही ती का ? संहितेत त्या त्या स्थळी थोडी कोरी जागा सोडून २०३९, २०४९, २०६९, २१३९ हे ओवीक्रमांक छापले आहेत. पण या ओव्या खोडल्या गेल्या की मुळातच नाहीत याची नोंद आढळत नाही. २२८४ हा ओवीचा क्रमांक नाही की त्या ओवीसाठी कोरी जागा सोडलेली नाही. ओवीक्रमांक लिहिण्यात हस्तलिखितलेखकाची चूक झाली असण्याचाही संभव आहे. पण हे संपादकांच्या लक्षांत आले असते तर त्यांनी येथे तशी एखादी तळटीप दिली असती.

ओव्यांचा आणखी थोडा विचार : १०१३ वी ओवी सहा चरणी असल्यासारखी तर २३०१ वी ओवी पाच चरणी असल्यासारखी छापली आहे. क्र. १०३, १४३, ११४९, ११६१, ११६२ इत्यादी ओव्या किंवा त्यांतील कांही भाग खोडला गेला असल्याचे संपादक सांगतात. हा भाग कोणी व का खोडला असेल याचा ते विचार करीत नाहीत. चौदाव्या प्रसंगाच्या शेवटच्या २०२८ ते २०३६ या ओव्यांतील पुनरुक्ती पाहिल्यानंतर २०२८, २०२९, २०३१ या ओव्या अनावश्यक वाटतात. ग्रंथान्ती २२९९ ते २३०३ या ओव्यांत सांगितलेली सैन्यगणती तेथे अप्रस्तुत ठरते. ४०५ वी ओवी ३१९ वी सारखी तर १५३२ वी ओवी १४५१ वी सारखी आहे. ही द्विरुक्ती कितपत योग्य आहे हे संपादकांनी पाहायला हवे होते. १२९४ व्या ओवीचे चरण मागेपुढे झाल्यासारखे दिसतात. ९७५ व ११९९ या गोपाळचावडीप्रतीतील ओव्यांची त्यांना समान असणाऱ्या तिसगाव प्रतीतील ओव्यांशी तुलना केली तर यमक बदलेल अशा रीतीनेही नंतरचे लेखक ओव्या बदलीत असत असे दिसते. ओवीचे क्रमांक गळणे किंवा एकच क्रमांक दोनदा लिहिणे असा प्रकारही आहेच. ओवीसंख्येच्या निश्चितीचा प्रयत्न संपादकांनी केला नाही.

चोंभाच्या येथील ओवीची विलक्षणता व स्वैरता राजवाडयांनी गौरविली आहे तथापि य. ग. फफ्यांना ही ओवी जानपद व नियमबद्ध वाटते. ''उखाहरण' काव्य जानपद ओवी वृत्तात असल्यामुळे ते एक स्त्रीगीत आहे असे म्हणावयास प्रत्यवाय नाही' असेही फफे[3] यांनी म्हटले आहे. हिला जात्यावरील ओवी असेही ते म्हणतात. पण अशा प्रकारची १, २ व ४ या चरणांत यमक साधणारी ओवी 'कथाकल्पतरू'त मधुकर कवीने 'आरण्य' व 'विराट' ही पर्वे रचताना योजिली आहे. तो म्हणतो, 'झाडकवी मुद्रा पाडोनी । आरण्य विराट पर्वे दोनी । कथिली महाराष्ट्रभाषा । सारासार उद्धरोनी ।। ११२ ।।, (स्तबक ९ अध्याय १२). म्हणजे मधुकराने पाडलेली ही 'झाडकवी मुद्रा' आणि चोंभाची ओवी यांत हे यमकाचे साम्य आहे हे दिसून येईल. मधुकराच्या या झाडकवीचा आणि चोंभाचा काही संबंध असेल काय ?

अरबी-फार्सी शब्द : गोपाळचावडीप्रतीतील अरबी-फार्सी शब्दांचा विचार करताना **निशाण, तबक, दमामे** आणि **पेरोज** हे चार चिन्त्य आहेत असे संपादक सांगतात. यांतील पहिले तीन शब्द ९६० व्या ओवीत आले असून ते सर्व वाद्यवाचक आहेत. संपादक पुढे म्हणतात, 'तबक या अरबी शब्दाचा 'ताट' किंवा 'मोठे ताट' असा अर्थ प्रचलित आहे. 'उखाहरणा'त हा शब्द वाद्यांच्या संदर्भात उपयोजिला असल्याने तो अरबी 'तबक' हा नसावा, अन्य वाद्यविषयक शब्दाचे प्रतलेखकाने लिहिलेले ते अपभ्रष्ट रूप असावे असे निश्चितपणे म्हणता येईल. वाद्य या अर्थाने 'तबक' हा शब्द अरबी-फार्सी या भाषांतही प्रचलित नाही. (अंतरंग, पृ. २३)' हाच न्याय आणि निश्चितपणा त्यांनी 'निशाण' या शब्दाच्याही बाबतीत दाखवणे प्राप्त होते. एक वाद्य या अर्थाने 'निशाण' हा शब्द अरबी-फार्सीत नाही. राजवाडे हा शब्द परका मानीत नाहीत. 'ज्ञानेश्वरी अ. ९ वा' च्या

---

३. ऐतिहासिक संकीर्ण निबंध खंड ३ रा, शके १८६८, भारत-इतिहास-संशोधक-मंडळ स्वीय ग्रंथमाला क्र. ६५. 'चोंभा-कविकृत उखाहरण' पृ. १४.

अनुक्रमणिका

प्रस्तावनेत (पृ. १७) या शब्दाविषयी मी थोडी चर्चा केली आहे. 'हनुमन्नाटका'तील पुढील श्लोकात वाद्यवाचक काही शब्द आले आहेत त्यांत ' निःसाण' आहे : ' निःसाणमर्दलरसालगभीरभेरी । झुंकार तालरवकोहलनाद जालै। पूर्णं बभूव धरणीगगनांतरालं पाणिग्रहे रघुपतेर्जनकात्मजायाः ।। ५८ ।। अंक १ ।। ' सारांश, 'निशाण' हा वाद्यवाचक शब्द अरबी–फार्सी नव्हे. ' ज्ञानेश्वरीत फारसी किंवा अरबी शब्द नाहीत ' असे राजवाड्यांचे विधान आहे (ज्ञा. प्रस्तावना, पृ. १०४).' 'यादवकालीन मराठी भाषे'च्या पहिल्या आवृत्तीत 'पोतडी' आणि 'निसान' हे दोन फार्सी शब्द ज्ञानेश्वरीत आढळतात असे डॉ. तुळपुळ्यांनी म्हटल्याचे डॉ. पठाण सांगतात. पण डॉ. तुळपुळ्यांनी आपले हे मत बदलले आहे हे डॉ. पठाणांच्या गावी नाही. 'फारसी म्हणता येईल असा एकच शब्द ज्ञानेश्वरीत आहे व तो म्हणजे निसाण (<फा. निशान्). 'पोतडी' हा शब्द फा. पोतेह्-पासून व्युत्पादिण्याचे कारण नाही; तो सं. पट-पासून येऊ शकतो.' असे डॉ. तुळपुळ्यांचे आजचे मत आहे.[४] पण 'निसाण'ही फारसी नाही हे वरील विवेचनावरून डॉ. पठाणांना मान्य करावे लागेल. तेव्हा ज्ञानेश्वरीत फारशी शब्द नाही, हे मान्य व्हावे.

'उखाहरणा'तील ज्या चार शब्दांची अरबी-फार्सी म्हणून चर्चा करण्याचा प्रयत्न डॉ. पठाणांनी केला, त्यांतील '**तबक**' हा त्यांच्याच मताप्रमाणे अरबी नाही. संस्कृतात '**स्तंभकिन्**' असा एक वाद्यवाचक शब्द आहे, त्यावरून 'तबक' येण्याची शक्यता आहे. याच कारणाने '**निशाण**'ही फार्सी नव्हे. '**दमामा**' हा शब्द ध्वनिवाचक वाटतो. तो **सं. 'ध्मा' पासून** आला असण्याची शक्यता नामा पाठकाच्या अश्वमेधपर्वाचा विचार करताना मी मांडली होती.[५]

फार्सी शब्दांच्या संख्येवरून चोंभाचा काळ ठरवायचा झाला तर आणखी काही शब्द संपादकांनी लक्षात घ्यायला हवे होते. '**डीवाळ**'चा (ओ. १३७७) 'भिंत' हा संपादकांनी दिलेला अर्थ मला मान्य नाही. तथापि त्यांचा अर्थ मान्य केला तर हा शब्द 'दीवार्–ल्' या फार्सी शब्दापासून आला असे म्हणावे लागेल. 'शिकन्दराची दिवाळ' आठवावी. '**अबीर**' (१०६०) हा अरबी शब्द आहे हे संपादक विसरून गेलेले दिसतात. याच ओवीतील '**मकासीरें**', '**रवीए**' हे शब्द परकीय वळणाचे वाटतात. 'मकासिर'चा संपादकीय अर्थ विवाद्य आहे. 'रवीए'ची तर सूत्रीत नोंदच नाही, म्हणून अर्थही ते सांगत नाहीत. ही ओवी अशी आहे–

कस्तुरी **अबीर** अपार । आंगी **मकासीरें** लाविति थोर ।
एकमेकांसि देति मानु । श्रीमंत **रवीए** अवधारा ।। १०६० ।।

येथील 'मकासीरें' हा 'मख्तसर' (= जुन्या वतनदारांची पदवी), 'मस्खरा' (= विनोद, गंमत) या शब्दांच्या जवळचा वाटतो. दुसऱ्या शब्दातील वर्णांच्या विपर्ययाने 'मकासीर' हा विनोद या अर्थाने मराठीत आला असावा असे वाटते. '**रवीए**' हा शब्द रवैया (= चाल, प्रथा), रईस् (= सरदार, अधिकारी) या शब्दांशी नाते दर्शवितो असे दिसते. 'रवीए' व्यक्तिवाचक असेल काय ? फारसी-पंडितांनी येथील विवेचनावर अधिक प्रकाश टाकावा. फळी, पत्रा या अर्थाचा '**तगट**' (७९) किंवा '**तकट**' (२१५६) हा शब्द फार्सी 'तख्ता'पासून येणे शक्य आहे. ओ. **१२०४** मधील '**अस्मान**' हा राजवाडे-पाठाशी तुलना केल्यास समान > स्मान > अस्मान अशा मार्गाने आला असेल असे वाटते. म्हणून तो फार्सी नव्हे. '**श्रीगिरी**' (२२३५, २२४५) अन्य ग्रंथांत '**सिरगिरी**' असाही आढळतो. त्यातील उत्तरपद पाहून 'अब्दागिरी'ची आठवण होते. बाणासुराच्या नगराची संरक्षणव्यवस्था सांगताना कवी लिहितो–

मगरबिबिया महाप्रचंडीं । भैरवजंत्रे दुतोंडीं ।
सुपलीया गौरी म ते । बीरडां जुंतिलीया धोंडी ।। १०७१ ।।

---

४. यादवकालीन मराठी भाषा, पुर्नलिखित दुसरी आवृत्ती, १९७३, व्हीनस प्रकाशन. पृ. ११६.

५. संशोधन–धारा, १९६७, व्हीनस प्रकाशन, पृ. ६७.

'**मगरबिबिया**', '**सुपलीया**', '**गौरीमते**' यांची शब्दसूचीत नोंद नाही. 'मगरबिबी' (अनेकवचन 'मगरबिबिया') हा शब्द फार्सी वळणाचा आहे असे निश्चितपणे वाटते. विजापूरच्या 'मलीक–मैदान' (की 'मलिका–मैदान'?) या तोफेच्या नावासारखे 'मगरबिबी' ('गर्मबिबि' > मगरबिबि ?) हेही तोफांच्या एखाद्या प्रकाराचे (अनेकवचन आहे म्हणून) नाव असावे. 'सुपलीया', 'गौरीमते' हे शब्द मूळ हस्तलिखितातून पाहून विचारात घेतले पाहिजेत.

सारांश, सुमारे नऊ हजार ओव्यांच्या 'ज्ञानेश्वरी'त एकही फार्सी शब्द नाही तर सुमारे २३०० ओव्यांच्या 'उखाहरणा'त निदान सहासात शब्द आहेत. हे शब्द चोंभाचे ज्ञानेश्वरपूर्वत्व मान्य करू देत नाहीत.

चोंभाच्या स्थल–कालाचा विचार करताना '**गेल घेणे**' (१५४४, रा. प्रत १४१८) हा वाक्प्रचार कृष्णदास मुद्गलाच्या 'रामायण युद्धकांडा'त (प्र. ३–८९) येणे, '**प्राणवेसी**' (२५८, ३३८) हा शब्द मुक्तेश्वराच्या 'आदिपर्वा'त (अ. १८·५ प्रियोळकर प्रत) आढळणे या गोष्टी लक्षात घ्यायला हव्यात. चोंभाने '**पांडवांचां पाहारीं**' (१२७४) हे 'रामपान्या'सारखे वापरलेले शब्द त्याच्या प्रदेशाचा काही बोध घडवतील काय ? 'पांडव' शब्दाचा असा वापर कोणाच्या वाचनात वा ऐकिवात असल्यास त्यांनी खुलासा करावा.

आणखी एक गोष्ट येथेच लक्षात घेऊ. ''तु एकु जालासि अनेकु' यासारख्या चरणांतून चिद्विलासाचे तत्त्व स्पष्ट होते.' असे संपादकांचे विधान 'अंतरंगा'त (पृ. ३६) आहे. मग प्रश्न असा की चिद्विलासाचे तत्त्व मराठीत प्रथम कोणी मांडले ? 'ज्ञानेश्वरांनी' असे उत्तर असल्यास चोंभा ज्ञानेश्वरोत्तर आहे हे संपादकांनी मान्य करायला हवे.

भाषिक वैशिष्ट्ये– 'अंतरंगा'त (पृ. १०८ ते १२६) 'उखाहरणा'तील काही भाषिक वैशिष्टचे संपादकांनी विशद केली आहेत. पण या विवेचनात काही ठिकाणी सदोषता आहे. तिचा थोडा विचार करू–

(अ) उच्चारप्रक्रिया

'ग्रीष्मरीतु', 'वसंतरीतु' ही संपादक म्हणतात त्याप्रमाणे 'ऋ > इ' अशी प्रक्रिया नसून 'ऋ > रि – री' अशी आहे. 'ऋ > उ' या प्रक्रियेत त्यांनी दिलेली 'रूसी', 'रूषेश्वर', 'रूषीपुत्र', 'नैरूत्य' ही उदाहरणे 'ऋ > रु–रू' या प्रक्रियेची आहेत. धृव > धुरु, मृत्युलोक > मुर्तिलोक ही उदाहरणेही 'ऋ > उ' ची म्हणण्यापेक्षा 'ऋ > उर्' ची मानणे योग्य ठरेल.

संयुक्त स्वरांचे विवेचन करताना 'पैज' शब्दामागे 'प्रतिज्ञा' छापलेले नाही. संस्कृत व मराठी शब्दांचा संबंध दाखवताना एकाच परिच्छेदात कंसात कधी संस्कृत शब्द लिहिला तर कधी मराठी लिहिला (पहा : पृ. ११०, (आ) 'य' श्रुती). शास्त्रीय विवेचनात असा प्रकार होऊ नये.

भाषिक विशेष विवेचिताना प्रारंभी संपादकांनी एक विधान केले आहे ते असे–'तुलनेसाठी [ ] अशा कंसात 'ज्ञानेश्वरी'च्या राजवाडेप्रतीतील रूपे वा प्रयोग संदर्भासह दिले आहेत. त्यावरून 'उखाहरणा'ची प्रस्तुत प्रत आणि 'ज्ञानेश्वरी'ची राजवाडे–प्रत यांच्या भाषावैशिष्टचांतील साम्य लक्षात येईल' (पृ. १०८). पुढे '(४) '**ळ' काराचे प्रावल्य** हा ज्ञानेश्वरकालीन मराठीचा एक लक्षणीय विशेष असून 'उखाहरणा'च्या या प्रतीत हा विशेष आपले लक्ष वेधून घेतल्याशिवाय राहात नाही' असे त्यांनी म्हटले व शेवटी 'इ.' (= इत्यादी) ठेवून चौदा उदाहरणे दिली. त्यानंतर [ ] अशा कंसात ज्ञानेश्वरीतील संदर्भासह आठ शब्द दिले आहेत. यांतील एकाही ठिकाणी राजवाडे–प्रतीत 'ळ' कार नाही. **किंबहुना राजवाडेप्रतीत 'ळ'-कार कोठेच नाही.** ल चा ळ हा उच्चार ज्ञानेश्वरोत्तरकालीन आहे. मुकुंदराजाच्या सबंध पोथीत ळ हा उच्चार बिलकुल नाही' प्रस्तावनेतील (पृ. ८९) इतिहासाचार्यांचे हे विधान संपादकांनी संपूर्णपणे दुर्लक्षिले आहे. खरे तर त्यांनी दिलेली '**ळ' काराची उदाहरणे महाराष्ट्रशासनाने प्रसिद्धिलेल्या ज्ञानेश्वरीतील आहेत.** (तीही नीट नोंदलेली नाहीत. 'अंतराळीं'च्या जागी 'अंतराळी', 'कवळु'च्या जागी 'कवळ', 'वोहळा'च्या

जागी 'वोहळ', 'व्याळु'च्या जागी 'व्याळ' असा सारा आनंद आहे.) डॉ. पठाणांसारख्या मातब्बर संशोधकांनी ज्ञानेश्वरीच्या **शासनप्रतीला राजवाडे-प्रत मानणे अक्षम्य** आहे. 'ळ' काराचे ज्ञानेश्वरकालीनत्व हा वादविषय होऊ शकेल पण राजवाडे–ज्ञानेश्वरीत 'ळ' कार नाही ही गोष्ट मात्र निर्विवाद आहे.

सारंगधर (< शाङ्‌र्गधर) हे स्वरलोपाचे उदाहरण आहे असे संपादक सांगतात. पण येथे आहे स्वरागम. प्रमार्थु (<परमार्थु) स्वरलोपात ठीक आहे पण तो वर्णविपर्ययाच्याही उदाहरणांत का ? उफराटे (<विपरीत) हे वर्णविपर्ययाचे उदाहरण कसे ? वेसन (<व्यसन) यात 'व-लोप' संपादकांना कसा वाटला ?

संबोधनविभक्तीची उदाहरणे देताना जगन्नाथा, चित्ररेखे अशा शब्दांबरोबरच अगा, आगा, गा, जी जी, अवो इत्यादी संबोधक अव्ययेही अंतर्भूत केली आहेत.

ज्ञानेश्वरीतील 'कोमाइला' (२.४) वर्तमानकाळाचे रूप म्हणून नोंदला आहे. 'अंतरंगा'तील भाषिक वैशिष्टयांचा विचार थांबवून आता संहितेकडे वळू. या पुढील विवेचन काही शीर्षके देऊन करीत आहे. पण एकाच ठिकाणी भिन्नभिन्न प्रकारच्या चुका असल्याने वर्गीकरण पूर्णांशाने पाळणे अशक्य झाले हे कृपया लक्षात ठेवावे.

संहिता : १ वाचनाच्या चुका–

१) हृदईं नाहीं सप्रेमळपण ।
सदा कठीण अंतःकरण ।
पाए न वाहाति कव्हणे वेळीं
जांजावया दिंडी–जागरणा ॥ २९ ॥

देवपूजेच्या कार्यात आपल्या शरीरावयवांनी साहाय्य करावे असे २६ व्या ओवीपासून चोंभा सांगत आहे. हरीचे दर्शन नसेल तर डोळे काय कामाचे ? शंभूची अर्चनपूजा केली नाही तर दोन्ही भुजा काय करायच्या ? असे त्याचे प्रश्न आहेत. घ्राणेंद्रियाने तुळसीदळाच्या ठायी षट्पद व्हावे, ललाटावर त्रिपुंड्र असावा अशा त्याच्या अपेक्षा आहेत. त्याच ओघात दिंडी-जागरणाला जावयाला कोणत्याच वेळी पाय वाहून नेणार नाहीत तर त्या माझ्या जीविताचा धिक्कार असो असे तो म्हणतो. म्हणून 'जांजावया' या ठिकाणी 'जावया' असेच हवे. 'जा' दोनदा लिहिला गेल्याने प्रतकाराने पहिल्या 'जा' वर एकदोन टिंबे देऊन तो खोडल्याचे दर्शविले असावे. पण संपादकांना अशा लेखन-दुरुस्तीचा परिचय नसल्याने त्यांनी 'जांजावया' असे वाचन केले असावे. शब्दसूचीत 'जांजावणे' (क्रि) – झांज वाजविणे' असा अर्थ देऊन तर त्यांनी मोठा विनोद केला आहे. पायांचा उपयोग झांजा वाजविण्यासाठी करून पाहण्यासारखा आहे ! 'दिंडी–जागरण (साशन)––एका वाद्यविशेषासह मिरवणूक' हा नोंदीतील अर्थ फक्त दिंडी शब्दाचा आहे. दिंडी–जागरणाचा नव्हे.

२) शंभू म्हणतए पैल कवणु । तंव अवस्वरीयें जानवीला बाणु ।
साउमा ये रे बाणासुरा । **उरु** पातला झडकरुणु ॥ १०९ ॥

'उरु'च्या जागी 'एरु' किंवा 'उजु' असे असावे.

३) भोगु पुरलीयां पावे वीधी । तया उपजे ऐसी **त्रिबुधी** । ...१६०

'ऐसी त्रिबुधी' हे वाचन चुकीचे दिसते. 'ऐसी चिबुधी' असे हस्तलिखितात असावे.

४) अनिरुद्धाला न्यायला चित्ररेखा आली आहे. त्याने आपल्याबरोबर चलावे ही तिची विनंती ऐकून अनिरुद्ध म्हणतो––

'परि तुम्हा अस्त्रीयांचिया **भावा** । कवणा न कळति सर्वथा ॥५०६॥'

'भावा' ऐवजी 'मावा' वाचले पाहिजे.

५) बाणासुराच्या नगरीच्या संरक्षणव्यवस्थेची व सेनेची कल्पना कवी देत आहे––

घावो पडे पृथ्वीतटीं । **पुढे** कुर्माची कवंटी ।
एव्हडचा बळाचे वीर । **हातिए** मुद्‌गल वाजौटी ॥१०८०॥

'फुटे'चे वाचन 'पुढे' असे झालेले दिसते. 'हातिए'च्या जागी 'हातिएरु' हवे. प्रतकार 'रु' लिहायचे विसरला असेल असे वाटते.

६) रागावलेले यादववीर बाणासुराच्या वीरांना तुम्ही आमच्या बरोबरीचे नव्हेत हे सांगताना काही दृष्टांत वापरतात. त्यावेळच्या 'कें दीपकु कें दीनकरु । कें राशभु कें **तुखारु** । ... १०९६' या

बोलण्यातील ' तुरवारु 'च्या जागी संपादक ' तुखारु ' वाचतात आणि शब्दसूचीत 'एक प्राणी' असा अर्थही देतात ! नामा पाठकाच्या अश्वमेधपर्वात 'तुरवार' हा अश्ववाचक शब्द अनेकदा आलेला आहे.

७) आपणचि **वैंकारु**। सुची आक्षेपु परीहारु।
तेथें दोषु ठेवावया। दुर्जणासि असे संचारु ॥ ११०६ ॥

येथे ' वैकारु ' बद्दल ' बैंकारु ' असे वाचन करायला हवे. जनीजनार्दनकृत 'जानकीसैंवर' (३.५७), संतोषमुनि कृष्णदासविरचित 'रुक्मिनीसैंवर (७.८२) आणि तिसगाव संहितेत (परिशिष्ट : १, पृ. २११ ओ. २०) ' वैंकारु 'च आहे. कवी, भाष्यकार असा त्याचा अर्थ दिसतो. ' वछाहरणा'त हा शब्द (२८) असून टीपकाराने त्याचा अर्थ 'जीर्ण पवाडे पढते' असा दिला आहे. श्री. देवीसिंग चौहान 'बैंकार < बैंकार < बयनकार < वचनकार' असे स्पष्टीकरण देतात (म. सा. प. जुलै–सप्टें. १९६५). संपादकांनी ' फेरफार ' असा अर्थ दिला आहे !

८) ' **गुठरीले** मदोन्मत । ते मातले कींकळीया देत।
नाहीं उपमा अनारीसी । ते चरणचालि चालीले पर्वत ॥ १३९० ॥ '

असे कवीने हत्तींचे वर्णन केले आहे. येथे ' गुठरीले ' हे ' गुढरीले 'चे वाचन दिसते. शब्दसूचीवरून मात्र संपादकांना ' गुठरणे ' हे क्रियापद मान्य असल्याचे दिसते.

९) **विधि** पातलीयां पायाळासी।
उठी दारुण वीवसी।
ते अक्षेतीं त्राहाटीतां । न धरत पावे जैसी ॥ १४८८ ॥

समाजजीवनाचे प्रतिबिंब दाखविताना संपादकांनी या ओवीचा निर्देश करायला हवा होता. पायाळाला जमिनीतील गुप्त निधी प्राप्त झाला तरी हडळ त्रास देते पण मंत्राक्षतांनी तिला मारले की मग तिचे काही चालत नाही ही तत्कालीन श्रद्धा चोंभा सांगतो आहे. म्हणून ' विधि ' हे वाचन चुकीचे असून येथे ' निधि ' असेच वाचायला हवे होते. राजवाडे-प्रतीतील ' निधान ' हा पाठ संपादकांनी विचारात घ्यायला हवा होता.

१०) वीरभदृ (१४८९), भुजादृम (२०१०), इंदृ (२२८५) अशा शब्दांतील **' दृ ' (< द्रु) चे वाचन** संपादकांनी **' दृ ' असे** करावे याचे आश्चर्य वाटते. या छपाईच्या चुका मानाव्यात तर शब्दसूचीतही **' भुजादृम'**च आढळतो. शिवाय त्याला विशेषण मानून ' घनदाट ' असा अर्थही संपादकांनी निःशंकपणे दिला आहे !

११) तेव्हेळीं स्वामी कार्तिकु । बोले प्रद्युम्नेंसी **नोन्ऊ** (?) ॥ १५११ ॥

येथील ' न्ऊ ' हे वाचनच चूक आहे. (डॉ. कोलत्यांनी आपल्या लेखात हे सांगितले आहे.) कोठच्याही हस्तलिखितात कुणाच्याही हातून ' न्ऊ ' असे लेखन होणारच नाही. प्राचीन अक्षरवळणाची ओळख नसल्याने असे घडले असावे. ओवीतील या अक्षरापुढे प्रश्नचिन्ह ठेवल्याने प्रश्न सोडविला असे होत नाही. शब्दसूचीत या शब्दाची (म्हणजे या वाचनाची) नोंद नाही. राजवाडे–पाठ फक्त उतरून काढले, पाठनिश्चितीसाठी वा योग्य वाचनासाठी त्यांचा उपयोग केला नाही हे येथे चांगले लक्षात येते. कारण राजवाडे–पाठ आहे ' नोकु '.

१२) १३५, १०६३, १०६६, ११०२ इत्यादी ओव्यांत छापलेला ' **वि (वी) वर्चणा** ' हा शब्द आणि १३६४ मध्ये आलेला ' विवंचणा ' हा शब्द हे एकच असावेत असे वाटते. येथे मूळ प्रतकाराचे लेखन सदोष आहे की संपादकांचे वाचन सदोष आहे हे हस्तलिखित पाहिल्याविना निश्चयाने सांगणे कठीण आहे. रेफ आणि अनुस्वार यात कितपत साम्य आहे हे, हस्तलिखित पाहून ठरवावे लागेल.

१३) घोडे डोळां न देखति। रथ सैराचि भ्रमति।
कवणे करावें जुझ। तेथें सारथी **नान्त** महारथी ॥ १८८७ ॥

' नान्त ' शब्दसूचीत नाही. हा काय शब्द आहे, याचा संपादकांनी विचार केला नाही. येथे फक्त ' ना ' च असावे व चुकून त्यापुढे लिहिलेले ' त ' सारखे एखादे अक्षर मध्यभागी आडवी रेघ देऊन खोडलेले असावे.

१४) कानिचीं बैंसलीं कवाडें। देताए जांभया आंगमोडे।

अनुक्रमणिका

सर्वे चि व्यापिला **धुर्मि** । निद्रा आली
कवणे पाडें ।। १९६७ ।।

राजवाडे–पाठ ‘ घुर्मि ’ (= झापड) असा असून तोच बरोवर आहे. येथेही तसेच लेखन असावे. ही छपाईची चूक नव्हे, कारण शब्दसूचीत ‘ धुर्मि (वि) –धूर ’ अशी संपादकांची नोंद आहे. पण ‘ धुर्मि ’ झाले तरी ते विशेषण कशाचे व विशेषण असेल तर त्याचा अर्थ ‘ धूर ’ कसा हे संपादकच जाणोत !

१५) उषा–अनिरुद्धांना रुक्मिणीने ओवाळल्यानंतर रतीने आरती करून आशीर्वाद दिला. मग

आणोर्धु उखा लागली चरणी । तवं पातलीया
गोपिका मिळोनी ।
कळिकांसीं भेटि झाली । माता मुख्य करुणी
।। २२५४ ।।

‘ कळिकांसीं ’ च्या जागी ‘ सकळिकांसीं ’ असेच असायला हवे. प्रतकाराच्या हातून ‘ स ’ लिहायचा राहून गेला असला तरी संपादकांना तो उमगायला हवा होता. शब्दसूचीत ‘ **कळीका (स्त्री)– विहीण** ? ’ असे आहे. प्रश्नचिन्ह ठेवले म्हणून काय झाले पण ‘ विहीण ’ असा अर्थ का सुचावा हे कोडे आहे. मग कोणत्याही शब्दाचा काहीही अर्थ द्यावा आणि त्यापुढे प्रश्नचिन्ह ठेवावे. प्रस्तुत संपादनात **संपादकांना प्रश्नचिन्हाने फार मोठा आधार दिला आहे.** नुसतेच प्रश्नचिन्ह असेल (शब्दसूचीतील ‘ अठांउंश ’, ‘ अलोहीत ’ इ. पुढील) तर संपादक थकले आहेत, इतरांनी विचार करावा असा आशय असतो. पण प्रस्तुतसारख्या ठिकाणी अर्थ सुचवून प्रश्नचिन्ह असते तेव्हा संपादकांनी संदर्भ, व्युत्पत्ती, अन्य ग्रंथ यांच्या आधाराने काही चिंतन केले आहे पण त्यांचे समाधान झालेले नाही असे वाचकांना वाटते. पण या चिंतनाची पार्श्वभूमी समजून घेण्याचा येथे कितीही प्रयत्न केला तरी ‘ विहीणी’चे आगमन अनाकलनीयच राहते. संपादकांना ‘ सासू ’ तर अभिप्रेत नसेल ?

मूळ हस्तलिखित आणि छापील संहिता काळजीपूर्वक ताडून पाहणे किती आवश्यक आहे हे एवढ्या उदाहरणांवरून अभ्यासकांच्या ध्यानात यावे.

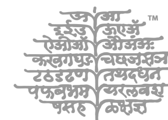
संहिता : २ छपाईच्या चुका

संहिताविभागातील पुढील स्थळीं छपाईच्या चुका असाव्यात असे वाटते. शुद्धिपत्रात यांची नोंद नाही. हस्तलिखितातच असे सदोष लेखन असेल तर संपादकांनी ते निदर्शनास आणायला हवे होते. येथे फक्त ओवीक्रमांक देऊन हे दिग्दर्शन उरकणार आहे. मात्र अशा साऱ्याच चुकांची येथे नोंद आहे असे समजू नये.

ओवीक्रमांक	अशुद्धता	अपेक्षित शुद्धता
५७,५५३	तीर	तरि
२७४	सुरं	सुरंगु (यमक दृष्टीनेही)
३९९	देतां	दे कां (,,)
४४९	देखी	देखा (,,)
४५१	पाडले	पडिले (,,)
५४२	का जे	कीजे
५६२	मंदीसे	मंदीरे
६३४	विरश्रीचीं	विरश्रीचां
६३९	फेडी	फेडीले
८७३	मारि	मारिला
११५१	जिवीचाची	जिवीताची
१४४६	दृढसूनि	दृष्टी सूनि
१८८९	खवस्त	खस्तावस्त इ. इ.

पुढील उदाहरणांत वाचन सदोष असण्याचीही शक्यता आहे :

ओ. क्र.	अशुद्धता	अपेक्षित शुद्धता
१५४२	तेव्हेंहीं	तेव्हेळीं (रा. पाठ ‘ तेव्हळी ’)
१६४९	रणकंदु	रणकंडु (शब्दसूचीत ‘ रणकंदु ’ चा अर्थ ‘ रणकंड, युद्धाची हौस’ असा दिला पण पाठदोष वाटला नाही.)
१७५९	स्वर्गाचा	खर्गाचा
१९१७	पाडस	पाउस
२०४३	भुवीले	भवीले (पण शब्दसूचीत ‘ भुवणे (क्रि) –व्यापणे ’)
२२८३	वोळावीत	बोळावीत इ.





अनुक्रमणिका

संहिता : २ पदनिश्चिती

प्राचीन हस्तलिखितांत एका चरणातील (काव्य-ग्रंथांत. गद्यग्रंथात ओळीतील) सारी अक्षरे सलग लिहिलेली असतात. त्यांची सुटी पदे करणे हे संपादकांचे काम असते. त्यात दोष निर्माण झाले तर आशय समजण्यास अडचण पडते. अनेक सदोष स्थलांपैकी काहींचा परामर्श घेऊ.

१) उचीत देईल राज्यकुमरी । म्हणौनि दोघी **वेचु करी** ।
दोघी सेळंद्रीया हडपीणी ।
दोघी छत्रधरीणी ॥१६५॥

' वेचुकरी ' असा एक शब्द हवा पण मग ते स्त्रीलिंगी रूप होत नाही. यमकदृष्टीने चौथ्या चरणात ' छत्रधरी ' असे हवे होते. पण खरे म्हणजे या ओवीतील चरणांच्या जागा बदलल्या आहेत, असे वाटते. मुळात ही ओवी पुढीलप्रमाणे असावी–

दोघी सेळंद्रीया हडपीणी । दोघी छत्रधरीणी ।
उचीत देईल राज्यकुमरी । म्हणौनि दोघी वेचुकरीणी ॥

२) चित्ररेखेने तिन्ही लोकांतील व्यक्तींची चित्रे रेखाटली. हवा तो पुरुष न आढळल्याने उषा म्हणते–

म्हणें तिन्ही लोक लीहों सरले ।
आतां काए असे उरलें ।
प्राणु त्यजुं **देवो** चीत्ररेखे । तुज म्यां हेंचि पुसलें ॥ ३३७ ॥

' दे वो ' अशी दोन सुटी पदे हवीत.

३) शंबरासुराचा वध करून प्रद्युम्न मायावती (= रती)सह द्वारकेस आल्यावर आपल्या पत्नीचा रुक्मिणीस परिचय करून देतो. तेव्हा रुक्मिणी रतीस म्हणते–

आवो रति आरुति **एका** । रुक्मीणी म्हणे मज क्षेम **देतां** ।
तुझेनि प्रशादें भेटि जाली । माझया पुत्रेंसी बारा वरुषां ॥ ३९१ ॥

' ए का ', ' दे कां ' असे हवे.

४) नाना **हातिएरांचें निमीशें** ।
आंगीं रोमांच उठीले ॥ १०८७ ॥

' हातिएरांचेंनि मीशें ' हवे.

५) चोंभा नदीच्या सामर्थ्याची कल्पना देत आहे–

गेलयां **सांदिसी रे** हरळु । खुर झाडी अवलीळा ।
तेथें उसळौनि पडति । मेरुएव्हडे कुळाचळ ॥ १३२४ ॥

' सांदिसीरे ' किंवा ' सांदि सीरे ' हवे.

६) भीमध्वजु म्हणे वीकटा । तुम्ही यादव सर्व कपट ।
दैत्य–वधा कवाडें । परि एकांगीं नव्हा चोखट ॥ १४४० ॥

' दैत्य वधा ' हवे. शब्दसूचीतही ' दैत्य–वध ' असा सामासिक शब्द दिला आहे.

७) स्वामी **वींधीतो ए स ळें** । साहि कोदंडे विशाळें । ... १५२०

' वींधीतोए सळें ' पाहिजे.

८) तिए अहील्येसी श्रापु दीधला । **तेवणी** जाली शीळा । ... १५७७

' ते वणी ' हवे.

९) कवी शिवमहती सांगत आहे–

मेरुचा तीवडा केला । पृथवीएचां खळां रोवीला ।
तयावरि पांथि जुंपीली । अष्ट ही **कुळा चळतेचि** बैल ॥ १८२६ ॥

' कुळाचळ ते चि ' पाहिजे.

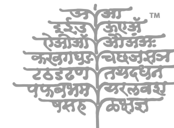
१०) आतां **असो तु** हे बोल । शंभु काए करीता जाला । ... १८४०

' असोतु ' हवे.

११) ' पडिलें सैन्य उठवावें ' ही चित्ररेखेची विनंती कृष्णाने मानली. रणभूमीवर गरुडाकडून अमृतवर्षाव झाला. चंद्रानेही तसेच केले. पण मग रणांगणाबर हालचाल झाली आणि तुटलेले अवयव कोठे तरी व कुणाला तरी चिकटू लागले. हा एक विनोदी प्रसंग चोंभाने रंगविला आहे. म्हातारे आपल्याला मिळालेली तरुणांची शिरे द्यायला तयार नाहीत. त्यावेळी एकजण म्हणतो––

याची **अस्त्रीयासि** नोळखैल ।
घरां आंतु रिगो नेदील ।

अनुक्रमणिका





म्हणति आली रणदेवता ।
मग हा आपैसया चि देईल ॥ २१२५ ॥
' अस्त्री यासि ' हवे.

आणखी काही स्थळांची आता फक्त नोंद करतो.

ओवी क्र.	संहिता	योग्य पदनिश्चिती
६४५	अवचीत याते	अवचीतयातें
६५२	सैन्याभोवंतु	सैन्या भोवंतु
१२५१	हरीहरासीं	हरी हरासीं
१३१४	ज मा	जमा
१४१४	नव्हेति	नव्हे ति
१६३५	देखातिए	देखा तिए
१६७७	दृष्टीसुनु	दृष्टी सुनु
१८३४	अघोर वगत्रु	अघोरवगत्रु इत्यादी.

परिशिष्ट : ३ उखाहरणा'तील विशेषनामे—

या परिशिष्टात सुसूत्रता नाही. व्यक्तीच्या एकाच नावाची भिन्नभिन्न रूपे किंवा त्या नावाचे पर्याय स्वतंत्रपणे नोंदले आहेत. अक्रुर, अक्रूरू अशा दोन स्वतंत्र नोंदी कशाला ? ' अक्रुर– रू ' असे चालले नसते काय ? स्वतंत्रच नोंदी करायच्या तर ' जांबवंती ' उल्लेखून ' जामवती ' (१३६२) का वगळायची ? ' अणोर्ध्ववीरू ', ' इंद्ररावो ' यांतील ' वीरू ', ' रावो ' हे शब्द त्या त्या विशेषनामाच्या अंगभूत मानायचे काय ? मानायचे झाल्यास अशा साऱ्याच शब्दांची जंत्री नको काय ? ' उमानंदनु ', ' कृष्णकुमर ', ' बळीसुतु ' ही विशेषनामे म्हणायची का ? म्हणायची झाल्यास नाते दर्शवून उल्लेखिलेल्या सर्व शब्दांची नोंद करायला हवी. तशी ती नाही. ' राहो–केत ' ही वस्तुतः दोन विशेषनामे पण त्यांची एकच नोंद आहे. पुन्हा ' राव्हो ' पुल्लिंगी शब्द म्हणून शब्दसूचीत आहेच. ' शांबुगदु ' या दोहोंची एक नोंद आहे, शिवाय ' शांबु ' अशीही दुसऱ्या संदर्भाने नोंद आहे. मग स्वतंत्रपणे येणारा ' गदु ' (९५५) का नसावा ? वाचकाला ' शांबुगदु ' हे एकाचे नाव आणि ' शांबु ' हे दुसऱ्याच व्यक्तीचे नाव किंवा ' शांबुगदु ' मधील ' शांबु ' वेगळा व नुसता ' शांबु ' वेगळा असे वाटणार नाही काय ? 'गंगा' १८३० व १२५८ असे ओवीसंदर्भ देऊन दोनदा उल्लेखिली. संपादक या दोन गंगा मानत असतील तर पहिलीचा उल्लेख 'पश्चिम गंगा' असा का केला नाही ? दुसरी शिवाच्या मस्तकी असली (१२५८) तरी ती नदीच ना ? ती नदी असली काय किंवा स्त्री असली काय, वस्तू एकच ना ?

पुंडलीक वासुदेवो । जो कां वाराणसीचा रावो ।
दुसरा कृष्णु म्हणवीत होता । तो तुवां फेडीला महाबाहो ॥ ८७७ ॥

या ओवीतील ' पुंडलीक वासुदेव ' म्हणजे ' पौंड्रक वासुदेव '. ही एकच व्यक्ती होय. पण या एकाच ओवीचा संदर्भ देऊन संपादकांनी ' पुंडलीक ' आणि 'वासुदेव' अशी ही दोन विशेषनामे म्हणून स्वतंत्रपणे नोंदली आहेत. मात्र या यादीत पंढरीच्या विठ्ठलभक्त 'पुंडलीका'ला (९३५) स्थान नाही !

एकाच कृष्णाची अनेक पर्यायनामे दिली पण बरीच गळली. 'उमापती' येथे आहे पण 'लक्ष्मीपति' जाऊन बसला शब्दसूचीत. येथे ' मदन ' आहे पण 'रति' (३६२, ३६८ इ.) नाही. ' चंड ' आहे पण त्याच ओवीतील ' मुंड ' (१२८३) नाही. ' नारद ' आहे पण ' तुंबर ' (१०४, २२४७) ' (पु)––एक विशेष वाद्य वाजविणारा' म्हणून गेला शब्दसूचीत ! ब्रह्मसभेत नारदाबरोवर गायन करणाऱ्या या भक्ताची कीर्ती संपादकांपर्यंत पोचली नाही हे ' तुंबरा'चे दुर्दैव. येथे ' मथुरा ' आहे पण ' द्वारका ' (२२८५) नाही, मात्र ' द्वारकेराय ' आहे. भारत, भागवत ही ग्रंथनामे आहेत पण ' हरिवंश ', ' शिवपुराण ' इ. नाहीत. ' सेंळंद्री ' (१२९१) [शिलाद किंवा शैलादि याचा हा अपभ्रंश आहे], चांगुणा (२१९४), सनकादिक (१६०२), लोमचरण (= रोमपाद– लोमपाद) (१५८५), गौरी (१४६२), दुर्वास (९३८) या व्यक्ती या परिशिष्टात भेटत नाहीत. पींपळेश्वर (= पिप्पलेश्वर) (१४७३), लोनारे (= लोणार क्षेत्र) (९४७), बद्रीकाश्रम (२२६४), श्रोणितापुर (' श्रोणीतापुर नाव ठेवीलें ' ६५ असे कवीने सांगितले असताही) ही स्थलनामे संपादकांनी वर्ज्य का मानली ? की ती विशेषनामे नव्हेत ?

विशेषनामांचे वेगळे परिशिष्ट केल्यानंतर शब्दसूचीत एकही विशेषनाम यायला नको होते [किंवा सारीच यायला हवी होती]. अमरपुरी, व्यासनंदनु, व्यासु, शक्तिपुराण, शंखु, श्रीभागवत, सभापर्व इ. पुढे शब्दसूचीत ' विना (= विशेषनाम) असा

अनुक्रमणिका

उल्लेखच आहे. पण 'विना' असे न म्हणता उचीश्रव, एम, कविळास, कृष्णराणा, चंद्र, घुरु, बौधि, मंगळवार, सारदा, क्षीरसागर अशी कितीतरी विशेषनामे शब्दसूचीत अवतरली आहेत. त्यामुळे विशेषनामांची (अर्धवट) सूची एकांनी केली तर (तशीच) शब्दसूची दुसऱ्यांनी केली असे दिसते. आणि त्या दोहोत सुसंगती राखण्याचा प्रयत्न मात्र कोणीच केला नाही !

काही शब्द विशेषनामे आहेत हेच मुळी संपादकांना समजलेले नाही. (१) '**वज्रपाणि**' (१२३८, १९७५) हा बाणासुराचा मामा. 'वज्रपाणि' एसें नाम । राया बाणासुरांचा मामा । ...' असे कवीने स्पष्ट सांगितले असूनही बिचाऱ्याला या परिशिष्टात स्थान न मिळता '**वज्रपाणि (पु) वज्र ज्याच्या हाती आहे असा**' असा बहुव्रीही समास बनून शब्दसूचीत निर्वासित व्हावे लागले आहे. (२) '**विद्यावळी**' म्हणजे विंध्यावळी ही बाणासुराची आई. वज्रपाणीची माहिती देताना कवी लिहितो, 'तो वज्रपाणी वीरु। विद्यावळीचा सोहोदरू । राया बाणासुराचा मामा । तो धांवींनला वेगवतरु ॥ १९७९ ॥' वज्रपाणी हा 'विद्यावळी' चा सहोदर म्हणजे भाऊ असे चोंभाने लिहूनही संपादकांनी ते वाचलेले नाही. मात्र याच ओवीचा संदर्भ देऊन शब्दसूचीत '**विद्यावळी (साशास्त्री)– अनेक विद्यांचा समुच्चय**' असे स्पष्टीकरण ते सहज देऊन जातात ! (३) 'तयाही मागें **मालधरुं**। बाणा दळीं लाठा वीरू ।... १२४१' येथे 'मालधरुं' हे एका वीराचे नाव आहे पण शब्दसूची सांगते '(पु) – सशस्त्र वीर'! (४) पण यादव आणि शिवगण यांतील युद्धाचा परिणाम असा झाला की देवांची विमाने पळाली आणि

> कांटाळला दीनकरूं । वासीपले च्यान्ही वारु ।
> अवचीता धडाडीला । **अरुणु** म्हणताए स्थीरू स्थीरू ॥ १८४४ ॥

अरुण हा सूर्याचा सारथी (अरुणें आसुडिलें वागारे १०६४) असता 'अरुणु (पु) – सूर्य' असा अर्थ संपादक देत आहेत !

(५) बळीभद्राची अंतौरी । जाउनि भानवस शृंगारी ।
त्या सकळै जनी तेथें । करिति नाना परी कुंसरी ॥ २२९० ॥
रत्नखचीत माळा । घालीजे **जेष्ट** देवीचां गळां ।
तेथें वोहर जाउनीयां । समस्तां वडीलांतें वंदीलें ॥ २२९१ ॥

विवाहानंतर वधुवरांनी ज्येष्ठा देवीची पूजा करायची असते, या चालीचा येथे निर्देश आहे. बलरामाच्या पत्नीने भानवस म्हणजे स्वयंपाकगृह (संपादक म्हणतात तसा 'चुलीमागचा ओटा' नव्हे) सजविले. तेथे जाऊन वोहराने 'जेष्ट देवी' च्या गळ्यात रत्नखचित माला घातली. तेव्हा जेष्ट म्हणजे जेष्ठा हे देवीचे नाव आहे.. संपादक 'जेष्ट' हे विशेषण समजून 'मोठचा' (सामान्यरूप का ?) असा अर्थ करतात तो योग्य नाही. या 'ज्येष्टापूजना' चा उल्लेख जनीजनार्दनांच्या 'जानकीसैंवरा' त (प्रसंग ३४–ओ, ८३) आहे.

सामान्यनामाचा विशेषनाम म्हणून निर्देश करण्याची चूकही संपादकांनी केली आहे.

> वीरीं वेठीला ('वेढीला' असावे) भवंता ।
> मग सूटले शस्त्रघात ।
> **नारजांचा** माहापुरु । बाण वरुषताति अद्भूत ॥ ६०१ ॥ आणि
> तया एकएका कुंजरा । जोध बैसले असती बारा बारा ।
> तयाचीं सुटलीं संधानें । **नारजीं** भरलें अंबर ॥ १३९१ ॥

या दोन्ही ठिकाणी 'नारज' (सं. नाराच) म्हणजे धनुष्यावरून सोडावयाचा बाण होय. बाणासुर नव्हे ! पण संपादकांनी 'नारज'ला विशेषनामांच्या यादीत घुसवला आहे !

असे आहे हे विशेषनामांचे परिशिष्ट !

शब्दसूची :

शब्दसूचीच्या आरंभी संपादक लिहितात, 'सदर शब्दसूचीत 'उखाहरणा'च्या गोपाळचावडी प्रतीतील शब्दांची प्रत्येकी एक नोंद घेतली आहे व तेथे एक संदर्भ दिला आहे.' म्हणजे अनेकांपैकी संदर्भ तेवढा एक दिला मात्र शब्द कोणताही सोडला नाही असा याचा अर्थ होतो. पण हे खरे नाही. अकरा, अत्यंत, अथवा, उंची, कोठे अशा साध्यासुध्या व सोप्या

शब्दांची नोंद असताना **पुढीलसारखे कित्येक शब्द नसावेत** हे विलक्षण वाटते– (खालील यादीत ओवीतील शब्दरूप जसे आहे तसे दिले आहे.) कामारे (१४), दुरिनिमित्य (२०६), वैष्णवी (२६३), निहारू (२७१), आपंपरी (३०८), वैदीक (३१९,४०५), गुणनाम (३७२), वोडिया (४१०), भुतळीया (६१७), धाया (६७२), मालखडां (८७४), आळिवे (९८१), कोळ (१०८१), कांतिया, विगोये (१०८२), पांडवांचां पाहारीं (१२७४), मोरु (१४८२), गेल (१५४४), शर्वणी (१५९७), म्हणीएं (१६६९), निगावा (१७७१), मदन (२१४१), स्थानी (२१६९), आहाच (२१८९), आळुका (२१९१), खांडी (२१९६), वेळां (२२६६) इत्यादी.

वर्णानुक्रमी नीट सांभाळलेली नाही. 'अप्राप्तु' नंतर 'अपसरा' आहे. 'वाईक्य' आणि 'वांकी' यांच्यामध्ये 'वाणे' आहे. २८७ व २८८ या पृष्ठांवरील सूचीत अनेक शब्द मागे पुढे झाले आहेत.

ओ. १२५८ मध्ये 'देवां रुषीं सहीत' असे असता सूचीत 'देवरुषी' हा सामासिक शब्द म्हणून नोंदला. 'उखेमन' हा सामासिक शब्द म्हणून सूचीत दिला आहे. साहजिकच संहितेतही 'उखेमनी' (२६०) असे छापले गेले आहे.

अर्थस्थली प्रश्नचिन्ह : शब्दसूचीतील काही शब्दांपुढे, अर्थ न लागल्याने संपादकांनी प्रश्नचिन्ह ठेवले आहे. योग्य तो शोध न घेतल्याने असे घडलेले आहे. ज्यांचे अर्थ लावता येतात असे काही शब्द पुढे देत आहे–

१) **अरूवार** (२५७) – मऊ आसन. (महाराष्ट्र शब्दकोश)

२) **हांसिरूं** (२७१) –आंथरूण (<आस्तरण). कन्नड भाषेतही हा शब्द आहे. संतोषमुनि कृष्णदासाच्या 'रुक्मिनि–सैंवरा'तील या शब्दाचा अर्थ श्री. ना. ब. जोशी यांनी 'पांघरूण' असा दिला आहे तर नरींद्राच्या 'रुक्मिणी स्वयंवरा'त डॉ. डोळके 'हंसाकृती (?) हंसाच्या आकाराचे अलंकार (?)' असे प्रश्नचिन्हयुक्त अर्थ देऊन वाचकांना भलतीकडेच नेतात.

३) **खान** (४१८) – 'खान (ण) घालणे' म्हणजे घरफोडी करणे, खणती लावून द्रव्य मिळविणे. मराठी बखरींतून असा वाक्प्रचार येतो. भास्करभट्टाच्या 'शिशुपालवधा'त 'खानौरी' (२६३) असून टीपकार 'खाणौरी = खाण घालिता : घरफोडा' अशी टीप देतो.

४) **आळुकी** (५७९) – आसक्ती (ज्ञाने. ९.७)

५) **सुची** (११०६) – मूळ धातू सूचणे – सुचविणे, दर्शविणे (ज्ञाने. २-८६).

६) **तोमर** (११०७)– तोवर, अंकुर. 'शिशुपालवधा'त 'तोंवर' (८३७) असे रूप.

७) **कती** (१३९४) – तरवार. 'कत्ति' असा कन्नड शब्द आहे.

८) **अप्रमादु** (१९४६) – प्रमाद ('अस्त्री' प्रमाणे. रा. पाठ 'प्रमादु' असा आहेच).

९) **स्यारा** (१९४७) – स्यारे, शीतज्वर

१०) **दरळु** (२२२१) – हा शब्द 'दुरळु' ('सह्याद्रिवर्णन' ४०८, 'गोविंदप्रभुचरित्र' २७८ इ. स्थळीं) असा असेल तर अर्थ 'उग्र, खडतर.' 'दरळु' हाच पाठ बरोबर असेल तर 'दर (= भय) + लु = भयंकर, भीतियुक्त' असे त्याचे स्पष्टीकरण देता येईल. सासुरवास कसा असतो ते या विशेषणाने सांगितले आहे. एवढी उदाहरणे पुरेत.

नुसती नोंद : ज्यांच्या अर्थाची अपेक्षा करावी असे भद्र (२१०, ८५५), चावडी (९६९), बेतु (१०२९) इ. शब्द फक्त नोंदले आहेत.

पदांची मूळ रूपे : मूळ शब्द देण्याच्या बाबतीत संपादक अनेक ठिकाणी अयशस्वी झाले आहेत. **शब्दाचे लिंगवचनही संपादकांना सांगता येऊ नये ना ?**

१) 'तंव वडवेनि ('बडवेनि' असावे) आनीलें।
हरीचंदणाचे **वाटें** ॥ ७९ ॥'

'वाटे' हा एकारांत नपुसकलिंगी शब्द आहे. सूचीप्रमाणे 'वाट (न)' असे म्हटल्यास 'वाटें' हे अनेकवचन होईल आणि दोन्ही चरण व्याकरणदृष्टीने सदोष ठरतील. 'तंव वडवेनि आनीलीं। हरीचंदणाची वाटें' असे असते तर संपादकांचे म्हणणे मान्य करता आले असते.

२) कवी उषेच्या वेषभूषेचे वर्णन करीत आहे. 'राजवर्ताची **पाटोळी**। आंगीं मीर्वे सुरेख कांचोळी।...१७०' 'पाटोळी (पु)' ही संपादकांची नोंद! 'राजवर्ताची' या शब्दावरून 'पाटोळी' चे लिंग स्पष्ट आहे.

३) द्वारकेस जाणाऱ्या चित्ररेखेने 'अंचळु गाढीला **कडसुतां**' (४१०). संपादक म्हणतात 'कडसुत (स्त्री)–मेखला'. येथे 'कडसूत' हा नपुंसकलिंगी शब्द आहे.

४) बळीचा प्रधान कुंभक कसा होता?

'**धुरे** लाविति कुडीया राहाटी। आंगावरि आनिति कुटी।
तैसा नव्हे तो प्रधाणु। मंत्रीयांमाजि जगजेठी॥२१७॥
नाचती प्रधानपणाचेनि भोजें। देखति आपुलालीं काजें।
लांचु घेति हातातळीं। **धुरे**सी अपकीर्तिचें वोझें॥ २१८॥
तैसा नव्हे तो कुंभकु। ... ॥ २१९॥',

धुरेपुढें' (१४१४), 'वेगळालीया निवडिल्या च्याऱ्ही **धुरा**' (१६७६)' इ. ठिकाणीं मुख्य, पुढारी या अर्थाचा 'धुरा' शब्द स्त्रीलिंगी आहे. संपादकांनी दोन नोंदी केल्या आहेत त्या अशा– 'धुर (पु)– प्रमुख, श्रेष्ठ २१७' आणि 'धुरा (स्त्री)– मर्यादा, बाजू १६७६' पहिल्या नोंदीत मूळ शब्द चुकीचा दिला म्हणून लिंगही चुकीचे सांगितले तर दुसऱ्या नोंदीत अर्थाची चूक झाली.

५) अनिरुद्धाच्या हातात 'गरुडपात्रीची मुद्रिका' असल्याने बाणाच्या 'पन्नक शस्त्रा'चा त्याच्यावर परिणाम झाला नाही. उषेने ती मुद्रिका काढून घेतल्यावर मात्र सर्प त्याला वेढतात–

सुईअग्रा सवडि नाहीं। तैसें सर्वांगी गुंडाळले पाहीं।
फडे सीरली वेणीएमाजी। मग गुंडाळले पाईं॥ ७०४॥

येथे 'फडे' हा स्त्रीलिंगी एकवचनी शब्द आहे. संपादक सांगतात, 'फडा(पु)-फणा'. पुढे १६६१ च्या ओवीत बलराम हा शेषाचा अवतार असल्याने त्याच्या शेषरूपाचे वर्णन करताना चोंभा लिहितो, 'पृथवीभवंते सात वेढे। पुरोणि उरली **फडे**' येथेही 'फडे' असाच मूळ शब्द असून तो स्त्रीलिंगी आहे. ज्ञानेश्वरीतही (१६·१२५, १७·२४) हा शब्द असाच आहे. मात्र शिवाजीराव भावे, पानसे आणि वेलिंगकर यांनीही मूळ शब्द म्हणून 'फडा' देण्याची चूक केली आहे.

६) अनिरुद्धाला नागपाशात पकडायचे असे बाणासुराने ठरवले. म्हणून 'पन्नका शस्त्र जपीनला। स्मरीली **मंत्र-प्रभासा**' (६५३). 'मंत्र–प्रभास (साशपु)–मंत्रशक्ती?' हे संपादकांचे स्पष्टीकरण आहे. मग 'मंत्रप्रभास' या पुल्लिंगी शब्दाचे 'मंत्र–प्रभासा' हे सामान्यरूप झाले आहे असे ते मानतात काय? अर्थाविषयी त्यांना शंका असली तरी लिंगाविषयी नाही. पण 'मंत्राची श्रेष्ठ भाषा' असा येथे अर्थ असून 'मंत्रप्रभासा' असा हा आकारांत स्त्रीलिंगी शब्द आहे हे 'स्मरीली' या क्रियापदावरून उघड आहे.

७) परिमळ बहुत एक। घेउनि माळी बैसले अनेक।
दवने सेंवति **मोरवे**। तयांजवळि सकळीक ॥१०५५॥

येथील 'दवने'च्या बाबतीत 'दवना (पु)' ही नोंद बरोबर पण 'मोरवे'च्या बाबतीत मात्र 'मोरव (स्त्री) अशी नोंद का? 'मोरवा (पु)' असे हवे होते.

८) मगरबिविया महाप्रचंडीं। भैरवजंत्रे दुतोंडीं।
सुपलीया गौरीमते। बीरडां जुंतिलिया **घोंडी** ॥१०७१॥

'जुंतिलीया' वरून 'धोंडी' शब्द स्त्रीलिंगी अनेकवचनी आहे हे स्पष्ट आहे. 'धोंड(स्त्री)' लिहायच्या ऐवजी संपादक लिहितात, 'धोंडा(पु.)–मोठा दगड'!

(९) युद्धासाठी सिद्ध होत असलेल्या बाणाचे वर्णन कवी करीत आहे–

आंगी विभुतीची उटी। तेचि **वज्रांगी** गोमटी। ... ११९०)

सूचीत 'वज्रांगी' ऐवजी 'वज्रांग' असा मूळ शब्द सांगितला तर

जोडवज्रांगीया भेदौनी। भेदताए वक्षेस्थळ ॥१३८२॥

अनुक्रमणिका

येथे मात्र 'जोडवज्रांगी' असा मूळ शब्द सांगितला.

(१०) लहुडी वैसताति कपाळी । चिंधिया होति तेव्हेंळीं ।
सीसांसहीत माथे । घाईं दाटती **कोंतळीं** ॥१४०६॥

'कोंतळीं' अनेकवचनी म्हणून 'कोंतळें (न)' अशी नोंद हवी होती. याचा अर्थ 'बाणसमूह' किंवा 'केस (कुंतल)' असा असावा. 'माथे भरताति कोंथळीं : घाइं लहुडिचां' (९६९) असे शिशुपालवधात वर्णन असून टीपकार 'कोंतळी = बहुतां शस्त्रांचीं' अशी टीप देतो. मूळ शब्द 'कोंतळ' येथे तृतीया विभक्तीत आहे असेही म्हणता येईल. संपादक मात्र 'कोंतळा (पु.) –पोटातील आतडी' म्हणतात.

११) 'फाटती वारुवांची **करवळें**' (१४०९) मधील 'करवळें' नपुंसकलिंगी अनेकवचनी आहे. सूचीत 'करवळ (पु.)' अशी नोंद आहे. ओ. १८८१ तील 'करवाळें' ची नोंदच नाही. मात्र येथे रा. पाठ 'करवळें' असा आहे.

१२) तया पींसारयाची **कर्पटाणी** । लंघिति स्वर्गिची सावनी । ... १७०४. 'कर्पटाणी' हा दुर्गंधी या अर्थाचा स्त्रीलिंगी शब्द आहे. कृष्णदास मुद्गलाच्या 'रामायण युद्धकांडा'त 'मेदमांस हविती रावणि । दग्ध होतां सुटली कर्पटाणी । जीवमात्रांचां मुखीं घ्राणीं । दुर्गंधी दाटली ।। प्र. ४१ ओ. ५६' येथेही 'कर्पटाणी' स्त्रीलिंगी असून त्याचा अर्थही या ओवीतच आहे. कृष्णदास मुद्गलाच्या काव्यातील हाच संदर्भ देऊनही मराराष्ट्रशब्दकोशकार मात्र 'कर्पटाण' असा चुकीचा मूळ शब्द देतात. संपादक सूचीत 'कर्पटाणी (पु) – करपलेला भाग' असे सांगतात. लिंगनिर्देश चुकीचा आणि अर्थही चुकीचा.

१३) दोहीं रथां भेटि जाली ।
मकरतोंडें नेहटलीं ।
ध्वजास्तंभ आंदोळले । वरि **उथाळीं** थरारीलीं ॥ १७९७ ॥

'उथाळीं' हा शब्द नपुंसकलिंगी अनेकवचनी आहे. 'उथाळें' हे त्याचे मूळ रूप, संपादक म्हणतात, 'उथाळा (पु.)– खांबाखालील चौकोनी, दगड, खोलगट भाग (रुस्व)'. येथे रथांगांचे उल्लेख असल्याने 'दगड' असणारच नाही. 'लाकूड' म्हणायला हवे होते. 'रुस्व' हा संदर्भही अपुरा. डॉ. डोळक्यांच्या संपादनाचा हा निर्देश असेल तर 'ऱ्हस्व' असे पाहिजे होते.

१४) सडपीती वारुवांचीं **मोहाळीं** ।
चांचुवरि काढिति डोळे । ... १८८६

येथे 'मोहाळीं' हा नपुंसकलिंगी अनेकवचनी शब्द आहे. त्याचे एकवचन 'मोहाळें'. सूचीत 'मोहाळ (न)– समुदाय'. मूळ रूपही चुकीचे आणि अर्थही भलताच. 'लगाम, मुसके' असा अर्थ आहे. रा. प्रतीत 'झडपीती वारुवांचे मोहाळे' असा पाठ असून तो यमकदृष्टीनेही योग्य आहे; येथे 'मोहाळें' नपुंसकलिंगी एकवचनी शब्द.

(अपूर्ण)

ग्रंथ-परीक्षण

'फिलॉसॉफी ऑफ डेथ': डॉ. एम्. जी. देशपांडे; मृत्युंजय प्रकाशन, पुणे, १९७९; पृ. ३३५; किंमत ५५ रुपये.

'फिलॉसॉफी ऑफ डेथ' (मृत्यूचे तत्त्वज्ञान) हा इंग्रजी प्रबंध म्हणजे, मृत्यू ही घटना अटळ व निश्चित असून इहजीवनाखेरीज बाकीचे सारे अज्ञात आणि अज्ञेय असल्याने मनुष्याने कोणत्या वृत्तीने व कोणत्या मूल्यांनुसार जीवन व्यतीत करावे, या प्रश्नाविषयी लेखकाने केलेले चिंतन आहे. तर्कबुद्धीचाच आश्रय घेऊन विचार करावयाचा, शब्दप्रमाण तसेच मनावर बालपणापासून बिंबवल्या गेलेल्या भ्रमात्मक समजुतींचा पगडा झुगारून द्यावयाचा, आणि भीती व इच्छा यांनी विचार प्रभावित होऊ द्यावयाचा नाही अशी लेखकाची प्रतिज्ञा आहे आणि जे होईल ते होवो, जो निष्कर्ष हाती लागेल तो धैर्याने स्वीकारावयाचा असा त्याचा निर्धार आहे. स्वतःची भूमिका ठामपणे, तर्कनिष्ठ, संशयवादी, अज्ञेयवादी आणि निरीश्वरी अस्तित्ववादी (अथीइस्टिक-एक्झिस्टेन्शियॅलिस्टिक) असल्याचे स्पष्ट करून लेखकाने 'मृत्यूच्या अर्था'चा शोध घेण्याचा प्रयत्न केला आहे. लेखकाची भूमिका, लेखकाचे प्रकट चिंतन व त्यातून ध्वनित झालेले प्रतिपादन या सर्वांवर जे. कृष्णमूर्तींची आणि अस्तित्ववादाची छाप आहे. किंबहुना, 'मृत्यूचे तत्त्वज्ञान' हा प्रबंध म्हणजे जे. कृष्णमूर्तींच्या विवेचनाचा आणि अस्तित्ववादी विचारसरणीचा सटीक भाष्यसहित परिचय व त्या विवेचनास व विचारसरणीस अनुसरून घेतलेला विविधधर्मांचा आणि तत्त्वज्ञान संप्रदायांचा परामर्श होय असे म्हणता येईल

या ग्रंथातील मुख्य विचार जरी आतापावेतो अनेक तत्त्वचिंतकांनी, आचार्यांनी व संतांनी सांगितलेला असला, तरी लेखकाने त्यावरच पूर्णपणे भर देऊन आणि अत्यंत कळकळीने वाचकांपुढे मांडला आहे व वाचकांना चिंतनप्रवृत्त केले आहे हे या ग्रंथाचे वैशिष्टच आहे.

तो विचार थोडक्यात असा : 'मृत्यू हा अटळ आहे. मृत्यूचे गूढ हे गूढच रहाणार आहे. मनुष्याची सुखप्राप्त्यर्थ असो की विशिष्ट मूल्यांसाठीच असो सर्व धडपड मृत्यूपाशी थांबते. पण माणसाला जीवनाची आणि जीवनाच्या सातत्याची दुर्दम्य इच्छाही असते. साहजिकच, मृत्यू ही घटना असहायतेची, एकाकीपणाची, शून्यत्वाची भावना निर्माण करते. जीवनाला काही 'अर्थ' आहे काय, जीवनाचे 'प्रयोजन' (पर्पज) काय ? हा प्रश्न उत्पन्न होतो. याच प्रश्नाच्या संदर्भात तितक्याच महत्वाचा दुसरा एक प्रश्न म्हणजे जीवनातील मूल्यां- (व्हॅल्यूज) संबंधीचा. कारण, 'मृत्यू हा जर जीवनाचा अंत असेल तर आपल्या मूल्यांना निराळा अर्थ प्राप्त होणे अपरिहार्य होय'. (पृ. १०) हे प्रश्न अत्यंत निकडीचे होत. कारण आयुष्य अल्प असून मृत्यू केव्हा येईल हे सांगता येत नाही. म्हणून प्रत्येक माणसाने स्वतःची तर्कनिष्ठ बुद्धी वापरून- द्रष्टे व तत्त्वज्ञ इत्यादींकडून तयार (रेडीमेड) सिद्धांतांची उसनी शिदोरी न घेता तसेच परलोक, अमरत्व, मरणोत्तर मुक्ती, ईश्वर, यांसारख्या आश्वासनात्मक कल्पनांनी भुलून न जाता- मृत्यूचा विचार निर्भयपणे केला पाहिजे व स्वतःच्या जीवनाचा अर्थ स्वतःच ठरवून घेतला पाहिजे, जीवनाच्या विद्यमान स्थितीचे (प्रेझेंट कंडिशन) वास्तव स्वरूप लक्षात घेतले पाहिजे, याच जीवनात मुक्त अवस्था-जीवनन्मुक्ती-प्राप्त करून घेतली पाहिजे व त्या मुक्त अवस्थेला पोषक व तिच्याशी सुसंगत असे सच्चे जीवन (ऑथेंटिक एक्झिस्टन्स) जगले

अनुक्रमणिका

पाहिजे. मृत्यूच्या सतत जाणिवेतूनच उत्फूर्त नीती-देखील (स्पाँटेनियस मॉरॅलिटी) जन्मास येईल.

उपोद्‌घातात्मक असलेल्या पहिल्या प्रकरणामध्ये, मृत्यूचा अर्थ, इहजीवनाची मूलभूत स्थिती व आपल्या अस्तित्वाचा अर्थ स्पष्ट करणे हे या संशोधनात्मक ग्रंथाचे उद्दिष्ट असल्याचे लेखकाने म्हटले आहे. ' मृत्यूविषयीच्या विचारापासून पलायन ' असे ज्यांचे वर्णन करता येईल, अशा कल्पनांचा अवलंब करण्या-ऐवजी त्यांविषयी संशयवादी आणि अज्ञेयवादी वृत्ती ठेवून केवळ तर्कनिष्ठ बुद्धीने जेथवर जाता येईल तेथवर जावयाचे ठरवले असल्याचे लेखकाने स्पष्ट केले आहे. ' मृत्यूचा अर्थ काय ', ' मृत्यू का यावा ', या प्रकारच्या वाक्यांमुळे या प्रश्नाची उत्तरे आपल्याला मिळतील ही अपेक्षा वाचकाच्या मनात निर्माण होणे साहजिकच आहे व म्हणूनच की काय, लेखकाने वैद्यकीयदृष्टचा मृत्यू म्हणजे काय आणि मृत्यूची संभाव्य कारणे कोणती असतात ते सांगितले आहे. या पेक्षा अधिक काही मिळेल या अपेक्षेने वाचक प्रस्तुत ग्रंथ वाचीत गेल्यास त्याची निराशा होईल. कारण, लेखक वारंवार सांगतो की ' मृत्यू हे एक गूढ (मिस्टरी) आहे आणि ते एक गूढच रहाणार.' हे गूढ उकलण्याचे ' सामर्थ्य तर्क-बुद्धीच्या ठायी नाही ' ही विधाने पाहिली की हे लक्षात येते, की ' मृत्यूचे आकलन करून घेणे (टू नो डेथ)' म्हणजे ' मृत्यू अटळ आहे या गोष्टीची सतत जाणीव ठेवणे (टू नो दॅट डेथ इज इनएव्हिटेबल)' आणि 'जीवनाचा अर्थ समजून घेणे ' इतकेच लेखकास म्हणावयाचे आहे. 'जीवन समजून घेणे म्हणजे(च) मृत्यू समजून घेणे होय आणि मृत्यू समजून घेणे म्हणजे(च) जीवन समजून घेणे होय' (पृ. २९९), अशी लेखकाची सांगी आहे. असो.

मृत्यूविषयीचा वैद्यकशास्त्रीय विचार सांगितल्या-नंतर मृत्यू या घटनेमुळे जीवनाला काही अर्थ आहे काय ? हा प्रश्न साहजिकच निर्माण होतो व प्रत्येक व्यक्तीने स्वतःच्या जीवनाचा अर्थ स्वतःच आकलन करून घ्यावा लागतो या महत्त्वाच्या गोष्टीकडे लेखकाने लक्ष वेधले आहे.

दुसऱ्या प्रकरणामध्ये मानसशास्त्रीयदृष्टचा मृत्यूचा विचार केलेला आहे. प्रारंभी विलयम मॅग्ड्गल आणि सिग्मंड फ्रॉइड यांचे सहजप्रवृत्तीं (इन्स्टिंक्टस)—विषयीचे सिद्धांत दिले आहेत. परंतु ते इतक्या संक्षिप्त स्वरूपात दिले आहेत, की एकाद्या मानस-शास्त्रीय सिद्धांतांचे कुंकू लावून लेखक मोकळा झाला आहे, असे वाटावे. त्यानंतर लेखकाने म्हटले आहे : ' भयाची सहजप्रवृत्ती म्हणजे सर्वसाधारणतः काय हे आपण पाहिले ' (पृ. ३३). आश्चर्य असे की भय या भावनेचा **सहजप्रवृत्ती या नात्याने** उल्लेख केलेला आढळतच नाही ! असो. या प्रकरणाचे मुख्य प्रयोजन माणसाला वाटणाऱ्या मृत्यूच्या भीतीचे विश्लेषण करणे हे आहे. जगणे ही मूलभूत सहजप्रवृत्तीच असल्याने मृत्यूचे भय ही-देखील नैसर्गिक सहजप्रवृत्तीच होय असे सांगून लेख-काने या भयाचे स्वरूप वर्णन केले आहे. भौतिक वस्तूंच्या भीतीचे स्वरूप (फिजिकल फिअर) आणि मृत्यूविषयी वाटणाऱ्या भीतीचे स्वरूप यांमधील भेद लेखकाने अस्तित्ववाद्यांच्या परिभाषेच्या साहाय्याने पुढील प्रमाणे स्पष्ट केला आहे : मृत्यूची भीती ही असुरक्षितताभाव जीवनाच्या रितेपणाची वा पोकळ-पणाची भावना, स्वतःच्या बेकिंमतीपणाचा भाव, यांनी युक्त असून ती ' ड्रेड ' असते. नंतर या भयाचे जे. कृष्णमूर्तींनी केलेले विश्लेषण व त्यांचा युक्तिवाद उद्धृत केला आहे. ते विश्लेषण व तो युक्तिवाद असा : मृत्यूचे भय हे खरे मृत्यूचे भय नसतेच. स्वतःशी संबंधित असलेल्या वस्तूंचा वियोग होण्याची स्वतःच्या धारणा सोडून द्याव्या लागण्याची, जे आहे ते सोडून जाण्याची भीती माणसाला वाटत असते. (पृ. ३८) खुद्द मृत्यूचे भय वाटेलच कसे ? भीतीला विषय लागत असतो व तो ज्ञात असतो. जे अज्ञात आहे त्याची भीती असूच शकत नाही. ' अज्ञाताचे भय ' हा शब्दप्रयोगच अयोग्य आहे. " देअर कॅनॉट बी फिअर ऑफ द अननोन. फिअर ऑफ द अननोन इज अ मिसनॉमर " (पृ. ४०). अज्ञाताचे भय असू शकते की नाही, या-विषयी मानसशास्त्रीय सूक्ष्म विचार करावयास वाचकांना प्रवृत्त करणारा हा युक्तिवाद या प्रकरणाचे वैशिष्टच म्हणता येईल. मरणाचे भय हे मनोनिर्मित असते व म्हणून त्याचे निर्मूलन मनाच्या द्वारेच करावयास हवे; क्षणे क्षणे जागरूक राहून, साक्षित्ववृत्ती ठेवून, स्वतःच्या ठायी उद्‌भव-णाऱ्या इच्छा—वासनांशी तादात्म्य न पावता,

स्वत:शी संबद्ध असलेल्या सर्व गोष्टींना दर क्षणी मनानें मरण्यास माणसाने शिकले पाहिजे. तेणे करून प्रयत्नशृंखलेत व तन्निमित्त उद्भवणाऱ्या संघर्षांमध्ये माणूस अडकणार नाही, सम्यक ज्ञान व सम्यक् आचरण होईल व याच देही, याच जीवनात दुःखनिवृत्ती होऊन मृत्यूस निर्भयपणे तोंड देता येईल, हा अतिशय मोलाचा विचार या प्रकरणात मांडलेला असून तो सांख्य, अद्वैत वेदान्त, गीता, इत्यादींच्या उपदेशाचे स्मरण करून देणारा आहे. याच प्रकरणात मृत्यूच्या संबंधात सामान्यजनांच्या प्रतिक्रियांचा लेखकाने मानसशास्त्रीय दृष्टिकोनातून परामर्श घेतला आहे. लेखकाच्या मते सामान्य माणूस मृत्यूविषयीच्या अज्ञानापायी मृत्यूला भितो. या भीतीपोटी विपरीत वर्तनप्रकार (पर्व्हर्शन्स) अस्तित्वात येतात आणि पलायनरूप असे नानाविध मार्ग अवलंबिले जातात (पृ. ५१). नानाविध और्ध्वदेहिक विधी, प्रेताला वंदन, अन्न व द्रव्यदान, मृताच्या पत्नीने सती जाणे, इत्यादि सर्व प्रकारांवर लेखकाने टीका केली आहे. अज्ञानमूलक विपरीत वर्तनाचा एक प्रकार म्हणून आत्महत्येविषयी पुढील मत व्यक्त केले आहे: 'आत्महत्या करणे योग्य नव्हे. मृत्यू येणारच आहे, पण तो आणवून का घ्यावा ? माणसाने आहे त्याचा शक्य तेवढा लाभ घेण्याची वृत्ती ठेवावी, पुढे काही चांगलेही वाटचास येईल असा विचार करावा (पृ.२६), पुढे केव्हातरी कदाचित् आपला दृष्टिकोन बदलेलही हे ध्यानी घ्यावे (पृ. ५६) आणि उगाच अंधारात उडी घेऊ नये.'

तिसऱ्या प्रकरणात लेखकाने प्रथम धर्माचे स्वरूप व त्याचे मानसशास्त्रीय घटक दिले आहेत व नंतर आदिम अवस्थेतील धर्माचा तसेच जगातील विद्यमान मुख्यमुख्य धर्मांचा परामर्श घेऊन असा निष्कर्ष काढला आहे, की धर्माचे प्रमुख मूलस्रोत भीती आणि मृत्यूबद्दलचा विचार या दोन गोष्टी होत. आतापर्यंतच्या सांप्रदायिक धर्मांनी मनुष्यास भीती टाळण्याच्या पळवाटा पुरवल्या आहेत, फसवे दिलासे दिले आहेत, भ्रमात्मक समजुतींमध्ये आणि पूजाप्रार्थनादि नानाविध कर्मकांडात गुंतवून ठेवले आहे व धर्माच्या नावाने तंटेबखेडे व विनाशकारी युद्धेही झाली आहेत अशी तक्रार करून लेखकाने खऱ्या धार्मिक वृत्तीची आवश्यकता प्रतिपादन केली आहे. जे. कृष्णमूर्तींच्या विचारांचा विस्तार करून लेखकाने म्हटले आहे की "आप्तवाक्ये, रूढ श्रद्धा–समजुती, आणि नानाविध विधिप्रधान आचारप्रबंध (पॅटर्नाइझ बिहेवियर) यांच्या बंधनातून बुद्धीस मुक्त करून जीवनाची सर्व अंगे सामावून घेईल असा विचार धैर्याने करणारे मन हे खरे धार्मिक मन होय." जीवन आणि मृत्यू यांच्या अर्थाचा शोध हा धर्माचा खरा गाभा होय. सर्व धर्मामध्ये मृत्यूविषयक तीव्र जाणीव (कन्सर्न) आढळत असला, तरी बहुतेक धर्मांनी मृत्यूचे निःसंदिग्ध स्पष्टीकरण दिलेले नाही, अशी लेखकाची तक्रार आहे. (पृ. ८०) पण ते स्पष्टीकरण लेखकाकडून मिळेल ही अपेक्षा बाळगावी तर केवळ पुढील विधानेच हाती लागतात : "मृत्यु अटळ आहे" व "मृत्यू हे एक गूढ आहे.' "वुई हॅव टु हेसन टु अंडरस्टँड व्हॉट डेथ इज, विच इन आदर वर्डस इज अंडरस्टँडिंग व्हॉट लाइफ इज" (पृ८६).

चवथ्या प्रकरणात, 'तत्त्वज्ञानाशी मृत्यूविषयक चिंतन हे निगडित असते' ह्या आतापर्यंतच्या अनेक तत्त्वज्ञांच्या मताचा निर्देश करून लेखकाने असा अभिप्राय व्यक्त केला आहे की "जे तत्त्वज्ञान मृत्यूविषयी बोलत नाही ते कुचकामाचे होय" (पृ. १४३) जडवाद, संशयवाद, अज्ञेयवाद, शून्यवाद, चिद्वाद, फलप्रामाण्यवाद, तार्किक अनुभववाद वगैरे सर्वांविषयी लेखकाची मुख्य तक्रार म्हणजे त्यांनी मृत्यूचा जेवढा विचार करायला पाहिजे तेवढा केलेला नाही. चिद्वादावर लेखकाची विशेष टीका अशी, की चिद्वाद जीवनाचे वास्तव स्वरूप स्वीकारीत नाही; 'ईशावास्यमिदं सर्वं' असे म्हणून उदात्तीकरण (सब्लिमेशन) करू पहातो. भारतीय तत्त्वज्ञानात जरी मृत्यूचा विचार आहे तरी पण देह आणि इहजीवन यांबाबत तुच्छतेची दृष्टी आहे असे लेखकास वाटते. लेखकाला स्वतःला अस्तित्ववाद (एक्झिस्टेंशिॲलिझम) प्रशंसनीय वाटतो; कारण, अस्तित्ववादी मृत्यूकडे धैर्याने पहातात आणि ऐहिक जीवनाच्या सत्य स्वरूपाकडे डोळेझाक, करीत नाहीत. कर्मसिद्धांत, पुनर्जन्म, मोक्ष, यांवर थिऑसॉफी विश्वास ठेवते; परंतु लेखकाने थिऑसॉफीबाबत मात्र नरमाईची वृत्ती ठेवली आहे.

कारण "थिऑसॉफीने मृत्युविषयीचे अज्ञान बरचसे दूर केले आहे." (पृ. १६०).

या प्रकरणात मृत्यूच्या संदर्भात लेखकाने 'काल' या संकल्पनेच्या चर्चेस हात घातला आहे खरा; परंतु प्रत्यक्षात मात्र बहुतांशी जे. कृष्णमूर्तींचे विचारच उद्धृत केले आहेत व तेही त्यांचे स्पष्टीकरण न करता. उदाहरणार्थ, पृ. १६४ वरील 'द माइंड इज द ... विच मिन्स वर्ड' इत्यादी वाक्ये.

पाचव्या प्रकरणात लेखकाने प्रथम 'मूल्य म्हणजे पसंत असलेला विचार किंवा वर्तनप्रबंध' अशी सुटसुटीत व स्वीकार्य अशी व्याख्या केली आहे. मृत्यू हा सर्व इच्छांचा विराम बिंदू आहे हे एकदा समजले, की मगच मूल्यांचा (खरा) शोध घेता येईल; मूल्यांची तथाकथित चिरंतनता व सार्वत्रिकता वगैरे व्यर्थ वाटू लागते; एकूण दृष्टिकोनच बदलून जातो; मृत्यूची जाणीव ठेवली की तिच्यातून स्वयंस्फूर्त नीतिमत्ता उदयास येते; (पृ. १७५) जीवनातील समस्यांचा विचार मृत्यूची जाणीव ठेवून केल्यास जीवनाच्या गूढ स्वरूपाचे दर्शन होईल, इत्यादि या प्रकरणातील विचार लेखकाच्या मूलगामी चिंतनाची साक्ष देतात.

सहाव्या प्रकरणात ईश्वरकल्पनेविषयीचे विवेचन आहे. जे. कृष्णमूर्तींना अनुसरून लेखकाने म्हटले आहे की माणसास सुरक्षितता आणि चिरंतनत्व हवे असते म्हणून तो ईश्वरप्राप्तीचा प्रयत्न करतो व 'मृत्योर्मा अमृतं गमय' या सारखी प्रार्थना करतो.

ईश्वराचे अस्तित्व सिद्ध करण्यासाठी करण्यात येणारे युक्तिवाद अयशस्वीच ठरतात. काही मंडळी ईश्वर हे सर्वोच्च मूल्य म्हणून मानतात परंतु सांत्वनांच्या शोधात थकून गेलेले मन ईश्वरकल्पनेपाशी येऊन थांबते इतकाच त्याचा अर्थ होय; त्याच्याही पलीकडे गेले तरच ईश्वराचा अर्थ समजेल असे लेखकास वाटते. पण ईश्वरकल्पनेच्या पलीकडे जाणे म्हणजे काय? या प्रश्नाचे लेखकाचे उत्तर म्हणजे "मृत्यूची जाणीव ठेवणे" (पृ. २१५). मृत्यूची जाणीव आणि 'मृत्यूचे आकलन' हा एक परिस होय व एकमेव गुरुकिल्ली होय या विचाराची लेखकाच्या मनावर जबरदस्त पकड आहे. त्याने गूढवादावर (रास्त अशा) साशंकवृत्तीनें टीका करून मग ईश्वरसाक्षात्कारार्थ प्रयत्न करणाऱ्या गूढवाद्यांना असा सल्ला दिला आहे, की त्यानी 'स्वतःची फसवणूक टाळण्यासाठी म्हणून, मृत्यूची जाणीव हा आपल्या प्रवासाचा आरंभबिंदू असू द्यावा. मृत्यूची जाणीव माणसाला अनुभूतीच्या इतक्या उच्चशिखरावर नेते, की आपल्याला ईश्वर जे (सुख) देणार ते मृत्यूच्या जाणिवेपासून मिळविता येते' (पृ. २२०). ईश्वराजवळ भीक का मागावी? "मृत्यूच्या आकलनाद्वारे अमंगल (इव्हिल) विषयक बहुतेक सर्व समस्यांचे आकलन व निरसन होऊ शकेल", मृत्यूची जाणीव ठेवली की आपण सच्चे जीवन स्वीकारू आणि "त्या जीवनात फारच थोडी 'इव्हिल्स' असतील." (पृ. २२७; २२८). "मृत्यूची जाणीव (व्यक्तीचे) आतून परिवर्तन घडवून आणते व या अर्थाने ती ईश्वराचे स्थान घेण्यास पात्र पर्याय (सब्स्टिटयूट) होय" (पृ. ३१३) असे काहीसे आवेशाने लेखकाने म्हटले आहे.

सातव्या प्रकरणात माणसाची बद्धावस्था, तिचे मूळ व मुक्तावस्था यांविषयीचे मन्तव्य आहे. बंध (बाँडेज) हा इच्छा (वासना-) मूलक असून मृत्यूची जाणीव ठेवणे हाच मुक्तीचा उपाय होय, हे या प्रकरणाचे सूत्र असून त्यात चार्वाक तत्त्वज्ञान, चिद्वाद, भगवद्गीता, बौद्धमत, जैनधर्म, सांख्यदर्शन, पांतजल योग यांचे मूल्यांकनही केले आहे. लेखकाची अस्तित्ववादाची असलेली छाप या ठिकाणी स्पष्टपणे दिसून येते. ज्या दर्शनांमध्ये मृत्यूविषयीचा आणि इहजीवनाविषयीचा विचार ज्याप्रमाणात आढळतो त्या दर्शनांची त्या कारणास्तव आणि त्या प्रमाणात प्रशंसा लेखकाने केली आहे. उदा. चार्वाक तत्त्वज्ञान इहजीवनावर लक्ष केंद्रित करण्यास, त्याच्याशी प्रामाणिक रहाण्यास सांगते व मृत्यू ही मुक्ती होय असे सांगते. 'ही चार्वाक तत्त्वज्ञानाची महत्त्वाची देणगी' होय (२४७). चिद्वाद हा लेखकाच्या प्रशंसेला विशेषसा पात्र ठरलेला नाही; कारण, 'चिद्वादाला मृत्यू म्हणजे काय हे समजून घेण्याची तळमळ नाही' (पृ. २४९) 'चिद्वाद व्यक्तिगत अमरत्वादि परलोकसंबद्ध व अज्ञात अशा मूल्यांकडे लक्ष देतो आणि भविष्याचे गोडवे गातो.' भारतीय दर्शनांमध्ये मात्र (अस्तित्ववादात आहे तसाच)

मृत्यूवर भर दिलेला असल्याने त्याबाबत लेखकाची अभिवृत्ती अनुकूल दिसते गीतेने 'ध्रुवं जन्म मृतस्यच' असे म्हटल्यामुळे व ' स्वे स्वे कर्मणो ' अभिरत रहाण्यास सांगितल्यामुळे मृत्यूचा विचार उचित अशी दृष्टी ठेवून केला आहे. (पृ. २५६) मात्र भगवद्गीतेतच 'स्वर्ग', 'पुनर्जन्म', 'जन्मनानात्व', इत्यादि कल्पनाही आहेत– ज्यांवर लेखकाने वारंवार टीका केली आहे–त्यांकडे मात्र या ठिकाणी सोइस्करपणे काणाडोळा केलेले दिसतो. गौतमबुद्धांनी जीवनातील दुःख व मृत्यू यांवर भर दिला, जैनधर्माने ईश्वर न मानता व्यक्तिमात्राच्या वैयक्तिक जबाबदारीवर भर दिला, सांख्यदर्शनात जीवाचे या जगातील बद्धत्व आणि जीवन्मुक्तीची शक्यता सांगितली गेली, म्हणून या सर्वांविषयी लेखकाने अनुकूल मत व्यक्त केले आहे. योगदर्शनाविषयीचीही लेखकाची अभिवृत्ती अनुकूल आहे; कारण, "योगाच्या साह्याने मृत्यूचे आकलन होते" (पृ.२६५) आणि योग म्हणजे चित्तवृत्तिनिरोध असल्याने व चेतनेच्या (कॉन्शसनेस) स्वरूपावर योगदर्शनात जो भर दिला आहे त्यायोगे "मृत्यूचे भय अथवा मृत्यूची जाणीव सुलभरीत्या आकलन होऊ शकते.'' ते कसे काय हे मात्र लेखकाने स्पष्ट केलेले नाही. शंकराचार्यांनी जीव ह्याच अज्ञानामुळे स्वतःचाबंध निर्माण करतो हे सांगितले आहे, प्रत्येकास मृत्यूचा विचार करण्यास सांगितले आहे आणि जीवन्मुक्ती शक्य आहे असे म्हटले आहे म्हणून त्यांचे ऋण लेखकाने मान्य केले आहे. (पृ. २६८) मुख्यमुख्य अस्तित्ववाद्यांचे विचार संक्षेपाने सांगून, "अस्तित्ववादाचा कटाक्ष इहजीवनाचे वास्तवस्वरूप जाणून घेण्यावर आहे. तो जीवन्मुक्तीवर आणि सच्च्या जीवनावर भर देतो, मृत्यूची जाणीव ठेवण्यास सांगतो व पुनर्जन्म किंवा आध्यात्मिक मुक्तीचे आश्वासन देत नाही (पृ. २७८) " या कारणांस्तव अस्तित्ववादाची प्रशंसा केली आहे.

आठव्या प्रकरणामध्ये पूर्वीच्या प्रकरणांचे सार दिलेले आहे. बाकीच्या प्रकरणांपेक्षा हे प्रकरण निश्चितच सरस वाटेल. लेखकाला नेमके काय म्हणायचे आहे ते वाचकांना स्पष्टपणे कळते ते याच प्रकरणामुळे. पहिली सात प्रकरणे वाचताना, अनेक अवतरणे, जणू क्षुब्ध चित्तवृत्तीने लिहिली गेलेली भाषा, एकामागून एक येणाऱ्या ठराविक शब्दांच्या मालिका, इत्यादींतून मार्ग काढता काढता वाचकाची झालेली पुरेवाट या प्रकरणाने संपते. मृत्यूची अपरिहार्यता, जीवनाची अत्यल्पता व दुःखमयता, सुखांसाठी सामान्य जनांची केविलवाणी धडपड, इहजीवनाचा धैर्याने, वास्तवदृष्टीने व गांभीर्याने विचार करण्याऐवजी पलायनस्वरूप कल्पनांचा केला जाणारा अवलंब, इत्यादी गोष्टी, तसेच तीच तीच टीका, आणि हे सर्व त्याच त्याच शब्दांत पुनः पुनः वाचून कंटाळलेल्या वाचकांचे खरे समाधान या प्रकरणामुळे होईल व या ग्रंथातील खरोखरच बहुमोल विचारांपासून प्रेरणा घेऊन ते स्वयंचिंतनास प्रवृत्त होतील. मुखपृष्ठावर चित्रित केलेल्या पिंजऱ्यातून सुटलेल्या सुंदर पक्ष्याप्रमाणे !

या ग्रंथात विपुल प्रमाणात आढळणाऱ्या अशुद्ध लेखनास मुद्रिते तपासण्याबाबतचा निष्काळजीपणा कारणीभूत असावा. खुद्द मुद्रणप्रतही काळजीपूर्वक तयार केली गेलेली दिसत नाही असे वाटते. कारण, autonomic ऐवजी 'automatic' (पृ. ३३), destroyed ऐवजी 'desired' (पृ. १५८,) catechism ऐवजी 'cataclysm' (पृ. ३०३) अशा अनेक चुका आढळतात.

—व. वि. अकोलकर

'अनन्तिका' अनंत काणेकर ; श्रीविद्या प्रकाशन ; पुणे, मे १९७९ ; पृष्ठे १४८ ; किंमत रु. १७.५०

"जीवन उत्कटत्वाने ज्याला जगायचे आहे, त्याला स्वानुभवाच्या शाळेतच शिकले पाहिजे." 'अनन्तिका' या पुस्तकाचा समारोप या वाक्याने झाला आहे. प्रा. अनंत काणेकर यांच्या सर्वंकष समृद्ध जीवनाचे सार जसे त्यातून उमटले आहे, त्याचप्रमाणे मानवी जीवनाचे आविष्कारमूल्य जे आहे, त्याचे सूत्रही प्रतिबिंबित झाले आहे.

गेल्या दशकातील मराठी साहित्यातील महत्त्वाची उपलब्धी म्हणजे आत्मचरित्रात्मक लेखनास आलेला बहर होय. आपल्या जीवनातील सुप्तगुप्त प्रेरणांचा वस्तुनिष्ठ व व्यापक अन्वयार्थ लावण्यात लेखक जितका यशस्वी झाला असेल तितकी ह्या

वाङ्मयप्रकाराची मौलिकता वाढते. नुसत्या जन्माची, जन्मगावाची आणि रक्ताच्या नात्याने जवळ आलेल्या माणसांची जंत्री दिल्याने काहीच न सांगितले जाणारा वाङ्मयप्रकार म्हणजेही आत्मचरित्र म्हणावा लागेल.

आत्मचरित्र लेखनाला लागणारी शिस्तबद्ध बैठक प्रा. काणेकर यांच्या स्वभावधर्माला जुळणारी नसल्याने त्यांनी "अनन्तिका हे आत्मचरित्र मुळीच नाही. त्या आत्मचरित्रात्मक स्मृतिलहरी आहेत." हे आरंभालाच सांगून टाकले आहे. प्रसंगोपात्त पद्धतीने झालेले हे स्फुटलेखन असूनही काणेकरांच्या एकसंघ व्यक्तिमत्त्वामधील कित्येक झगमगते पैलू, ह्या 'अनान्तिकां' तून सहजतेने जाणवतात.

बालपणीच्या पोरकेपणापासून तो आयुष्याच्या उतारीपर्यंतचे चढउतार आणि वारकावे, काणेकरांनी नेमक्या शब्दात निवेदिले आहेत. आयुष्यात आलेल्या नात्यांच्या महत्त्वाच्या माणसांपासून तो राजकारण, वाङ्मय, नाट्य, संगीत, चित्रकला, पत्रकारिता, वकिली, प्राध्यापकीपर्यंत आणि छोट्या–मोठ्या अनेक उचापतींपासून तो 'सत्तरीच्या उंबरठ्यावरून' आपल्या जीवननिष्ठांचा गंभीर वेध घेण्यापर्यंतचा, त्यांचा स्मृतिप्रवास वेधक व उद्‌बोधक झाला आहे. त्यावरोबरच तो रंजक व अंतर्मुख बनविणाराही उतरला आहे.

प्रा. काणेकरांच्या बालपणीच्या आठवणी कातर करणाऱ्या आहेत. बाळसेदार गुटगुटीत 'बाबू' ला तीनसाडेतीन वर्षाच्या वयातच पित्याचे छत्र गमवावे लागले. ऐकीव माहितीवरून व उपजत आदिम प्रेरणांच्या स्मृतिधाग्यांनी आठवणारे, त्यांचे वडील आत्माराम काणेकर त्यांनी प्रांजलपणे मांडले आहेत. लहानपणीच्या आठवणीत माणसांपेक्षा प्राण्यापक्ष्यांना महत्त्वाचे आणि मोलाचे स्थान असते. अठरा वर्षांत, शिजलेल्या अन्नाचा कणही न खाणाऱ्या, लहान मुलाला न चावणाऱ्या, आपल्या हिरव्या मित्राचे-पोपटाचे स्मरण ठसठशीत आहे. मालवणच्या 'देवचार म्हातार्डो' आजोबांची, त्यांनी एडनहून आणलेल्या सोन्याची व मांजर मारले गेल्यामुळे काशीला जाऊन प्रायश्चित्त घेण्याची घटना, जशी ते सांगतात तसेच 'कोका' झालेल्या चंद्रामावशीच्या आठवणीनेही गलबलतात. तिखट जिभेची मालवणी आजी, मंगळी गायीला विकल्यानंतरही दारात आल्यावर तिने दिलेला निरोप, 'संडासात बागशाही लावलीस म्हणून माळी म्हणू का ?' असे झाडूवाल्याला सांगणारी, हालअपेष्टा सहन करून ताठ मानेने जगणारी, 'तळव्याच्या रेषा हरवलेली' ही करारी आजीही, स्मरणात राहील अशी उतरली आहे.

ही नात्यागोत्यातली माणसे रंगवताना प्रा. अनंत काणेकरांचा मनमोकळा गोष्टीवेल्हाळपणाही निवेदनाची रंगत द्विगुणित करतो. कुडाळे वैश्यातल्या अनेक आडनावांपैकी 'परमानंद' या उपनावाची अप्रुपाई जसे ते सांगतात, तसेच लग्न न करणाऱ्या एका इंग्रजी लेखिकेची गोष्टही मिष्कीलपणे सांगून जातात. रात्रभर भटकणारे मांजर आणि सतत कानाशी कटकट करणारा पोपट हे दोन प्राणी नवऱ्याची गरजच कशी पडू देत नाहीत, हा त्या लेखिकेचा युक्तिवाद खळखळून हसवतो. ह्या अनन्तिकेतील निवेदनाची यशस्विता केवळ असा मोकळेपणा किंवा गोष्टीवेल्हाळपणा यावरच अवलंबून नाही, तर जीवनाच्या वळणावळशांचे लेखकाने ठेवलेले भान यातून तो आला आहे. मलबार हिलवर राहणाऱ्या एका श्रीमंत शाळकरी मित्राकडे पाव खायला मिळाला तेव्हाची प्रा. काणेकरांची प्रतिक्रिया या दृष्टीने किती बोलकी आहे, ते पाहता येईल. "माझ्या डोळ्यासमोर तो मळक्या चड्डीतला बारा–तेरा वर्षाचा मुलगा मोठ्या चवीने जपून ते पावाचे तुकडे खात असलेला दिसतो!" [पृष्ठ वीस] स्वतःकडे यादृष्टीने पाहणारे काणेकर सोशॅलिस्ट विचारसरणीने का भारले गेले याचाही अंदाज अशा उल्लेखांतून येऊ लागतो.

इ. स. १९२२ नंतर घेतलेल्या कॉलेजप्रवेशाच्या प्रकारातही स्वतःची खिल्ली उडवून घेण्याचा त्यांचा स्वभाव दिसतो. त्यावेळी मुंबईत फक्त तीन कॉलेजे होती. काळ्या घोड्यासमोर एलफिन्स्टन, गिरगाव चौपाटीवरील विल्सन आणि धोबी तलावावरचे सेंट झेवियर. पैकी पहिली दोन जाड भिंगाचा चष्मा लावणाऱ्या व अभ्यासाशिवाय कशातच गती नसणाऱ्यांसाठी असल्याने 'तिथे नकोच' असे ठरले. हा तीन महाविद्यालयांचा व तेथील सहज प्रवेशाचा प्रसंग आता वाचताना सुजाण वाचकाला गरगरा-

यला होते. कॉलेज प्रवेशाची सध्याची चित्तरकथा कालाय तस्मै नमः असे म्हणावयास भाग पाडते.

पदवी मिळविल्यानंतर काणेकरांच्या जीवन-रंगांची खोली वाढल्याचे जाणवतें. 'चांदराती'-तल्या हृद्य कवितांची कूळकथा येथे कळते. के. नारायण काळे, श्री. वि. वर्तक आणि नाटचमन्वंतर याचेही सूत्र ह्या ठिकाणाहूनच सुरू होते.

'दादा ताई' संबंधाबद्दल श्री. काणेकर खोचकपणे लिहितात. २० फेब्रु. १९२६ ला लिहिलेल्या 'त्यांचे प्रेम' या कवितेचा उगम ह्याच वेळी झाल्याचे ते नोंदतात.

तारुण्यात ध्येयवाद आणि देशभक्तीचे वारे याने झपाटला न जाणारा तरुणच विरळा. काणेकरही याच चक्रातून गेलेत. चित्तरंजन दास हे त्यांचे आदर्श. काणेकर विरोधी रंगातून नेमका आशय किती समर्पकपणे सांगू शकतात याचा प्रत्यय या निवेदनाद्वारे येतो. दासबाबूंनी "चैन आणि देशभक्ती एकदम करता येतात या कल्पनेचा निःपात केला." [पृष्ठ चाळीस] आणि "मी किती आणि कसली वकिली केली ते विचारण्यात मात्र फारसा अर्थ नाही." ही दोन विधाने याची साक्ष देतात. पण असे असले तरी एच. एम. व्ही. कंपनीला नुकसान-भरपाईची नोटीस देऊन हाहाःकार उडविणारे, शिक्षणखात्यातील तर्कदुष्ट आदेश अधिकारी हँमले यांच्यावर उलटविणारे आणि सर जमशेदजी कांगा ह्या भारतविख्यात न्यायपंडिताच्या विरोधात कुलावा सिल्क मिलच्या टाळेबंदी प्रकरणाची केस लढवून त्यांच्यावर बाजू उलटविणारे काणेकर साहित्याकडे वळले नसते तरी यशस्वी ठरले असते याची झलक दाखवितात.

जाहिरात कंपनी, कोळशाचा व्यापार अशा अनेक उचापतींचा भक्कम अनुभव पाठीशी असल्या-मुळे काणेकर माणसातल्या चांगुलपणाची पारख करण्यात तरबेज झाले असावेत.

काणेकरांना छापील शब्दांनी बालवयापासूनच मोहिनी घातली आहे. डाव्या राजकारणातील सुभाषचंद्र बोस, मानवेन्द्रनाथ रॉय ऊर्फ डॉ. महमूद यांच्या जशा आठवणी आहेत तसेच वामन मल्हार, डॉ. केतकर, दिवाकर. कोल्हटकर यांचीही स्वभाव-चित्रे येऊन गेली आहेत.

'अनन्तिका'तील निर्मळपणाचे गुपित काणेकरांनी केलेल्या विविध व्यक्तिदर्शनात दडले आहे. ह्या व्यक्ती आपापल्या क्षेत्रात व काळात स्वतःचे स्थान निर्माण करणाऱ्या आहेत.

'नाटचमन्वंतर'च्या व्यापातून कलाविष्काराचे बाळकडू ज्यांना लाभले त्यांच्या आठवणी रसाळ उतरल्या आहेत. पूर्वाश्रमीच्या दुर्गा केळेकर ऊर्फ ज्योत्स्नाबाई भोळे यांच्या कलागुणांचा काणेकर मुक्तपणे गौरव करतात. त्यांचा बाणेदारपणा, संसारदक्षता, संवेदनक्षमता, न्यूनगंडाचा संपूर्ण अभाव आणि स्वाभाविक सुसंस्कृतता या वैशिष्टचांचा त्यांनी आवर्जून उल्लेख केला आहे. पुण्यात ठरवि-लेल्या 'आंधळचांची शाळा' या नाटकाच्या प्रयोगा-साठी पावसाळचातल्या मुसळधार धुकाळ घाटातून टॅक्सीने जाऊन केलेले धाडस त्यांनाही एखाद्या स्टंट चित्रपटात शोभावे तसे वाटते.

मो. ग. रांगणेकरांच्या वेगळचा व्यक्तिमत्त्वाचे व प्रयोग करून नवनव्या कल्पना प्रत्यक्षात आणण्याच्या कल्पक पत्रकारितेचा त्यांनी यथोचित गौरव केला आहे.

आचार्य अत्रे आणि अनंत काणेकर यांची मैत्री रसिकज्ञात आहेच. पण 'विनोबा की वानरोबा' असा अग्रलेख लिहिल्यावर, एस. एम. जोशींना संयुक्त महाराष्ट्र प्रसंगी अपशब्द वापरल्यावर काणेकरांनी दाखविलेली नाराजी बघून 'ते चुकलेच बघा' असे सांगणारे, भाषेच्या प्रवाहीपणावर बेहद्द खुश असणारे, नव्या कवितेवर व कवींच्या लोचट-पणावर उखडणारे अत्रेही त्यांनी सहज चितारले आहेत. दीनानाथ दलाल, प्रभाकर पाध्ये यांच्याही स्वभावच्छटा त्यांनी शब्दबद्ध केल्या आहेत. अत्रे—फडके वाद मिटवण्याचा प्रसंग जसा आला आहे तसेच प्रा. ना. सी. फडके यांच्याबद्दल 'He is the first and last gentleman!' असेही सहजोद्‌गार प्रा. अनंत काणेकर उत्स्फूर्तपणे काढतात.

मराठी विनोदी वाङ्मयात धूमकेतूसारखे येऊन गेलेल्या दत्तू बांदेकरांच्या स्मरणी कातर करून सोडतात. 'स्वतःचे अश्रू गिळून दुसऱ्यांना हसवणारा माणूस' अशा अभिधानाने ते त्यांची थोरवी सांगतात. तर वृत्तपत्रात तावातावाने चाललेली बोलणी ऐकून

घेतल्यानंतर, "मी कित्येक दिवस फूटपाथवर झोपलोय, काणेकर. तुमचे हे सोशॅलिस्ट मित्र गरिबांविषयी बोलतात ते ऐकताना मजा वाटते." असे सांगणारे अनोखे बांदेकरही अनन्तिकाच्या स्मृतिलहरी झंकारून सोडतात.

प्रा. काणेकर यांचे व्यक्तिमत्त्व जसे समृद्ध आहे, तसेच ते संपूर्ण मानवी असल्याची आणि तसेच राहू देण्याची त्यांची नैसर्गिकताही अनन्तिकामध्ये जाणवते. आपल्या मर्यादांची पक्की समज काणेकरांनी सतत जागती ठेवली आहे. त्यांच्या परिचयात कवी, लघुनिबंधकार, कथाकार, नाटककार, पत्रकार वगैरे उपाध्या ज्या येतात, त्यांतील आपल्या नाटचलेखनाबद्दल ते म्हणतात, "स्वतःला नाटककार म्हणवून घेणे मला बरोबर वाटत नाही. कारण माझे स्वतःचे असे एकही नाटक नाही." (पृष्ठ एकशेअठरा) आपल्या रूपान्तरांचे स्वतःच मोजमाप करून त्यांनी त्यांचे पूर्वसुरी सांगून टाकले आहेत. घरकूल—इब्सेनच्या 'ए डाल्स हाऊस' वरून, निशिकान्ताची नवरी—गोल्डस्मिथच्या 'शी स्टूप्स टू कान्कर' वरून, फास—डब्ल्यू. ओ. सोमिन च्या अन्तेशाँ वरून तर, 'पतंगाची दोरी' बॅरीच्या 'व्हॉट एव्हरी वूमन नोज' यावरून केले आहे. नाटचाच्या आठवणी व किस्सेही मोठे रोमांचक असतात. पुण्यात सुरू झालेल्या ह्या मन्वंतराची नाटके लवकर संपायची. असाच एक प्रेक्षक नाटक लवकर संपवून आपल्याला फसविल्याची तक्रार करायला थांबला होता. त्याच्या थोबाडीत भडकावून अर्ध्या तिकिटात काय अपेक्षा आहेत अशी मखलाशी करून उत्तर दिल्याची आठवणही त्यांनी सांगितली आहे. 'वाङ्मयेतर क्षेत्रात वाद कसे चटकन मिटतात!' अशी मिष्कील मल्लिनाथीही करायला काणेकर विसरत नाहीत.

सत्तर वर्षांच्या प्रवासी आयुष्यात काणेकरांनी सगळे क्षण चवीने वेचले आहेत दुःख गिळले आहे आणि आनंदाचाही उपभोग घेतला आहे. आयुष्यातील अवघ्याच घटकांबद्दल त्यांना उदंड कुतूहल असल्यामुळे त्यांच्या निवेदनाला खुमासदारपणा व टवटवी लाभली आहे. अनन्तिकाला जे तात्त्विक अधिष्ठान लाभले आहे ते काणेकरांच्या कुतूहलपूर्ण समावेशक दृष्टीतूनच. जीवनविषयक चिंतनात त्यांनी मी, माझ्या, अशा स्वनिगडित सर्वनामाऐवजी 'आपण' असा शब्द उपयोजिला आहे. "आपण माणसे निसर्गाचाच एक अंश आहोत." बर्नार्ड शॉ'चे वचन आणि विशेष म्हणजे— बा. सी. मर्ढेकर यांनी 'निर्मितीपूर्व निष्ठां'ची चर्चा करताना 'आला खुशीत समिंदर' ह्या कवितेची टवाळी करून आपला मुद्दा सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला होता. प्रा. काणेकर आपले समर्थन करण्याच्या भरीस न पडता लेखनातील निष्ठांबद्दलचा नवाच विचार मांडतात. मानवी समजाची जी गंगाजळी त्यांनी प्राप्त केली आहे त्याचे अनुभवसिद्ध विवरण चिन्त्य आहे. ते लिहितात "नुसत्या शब्दांच्या कसरतीने किंवा कोटयांच्या आतषबाजीने साहित्यशास्त्रविशारदांच्या डोळ्यात एकवेळ धूळ टाकता येईल; पण सामान्य माणसाला असल्या लटपटींनी चकविता येणार नाही." (पृष्ठ— एकशेपस्तीस) ही सामान्यनिष्ठाच काणेकरांना असामान्य वनविण्यास कारणीभूत ठरली आहे.

"जातिवंत भावगीत बेचैन करणाऱ्या स्फूर्तीशिवाय निर्माण करता येत नाही. तसेच ते स्फूर्तीच्या झटक्यात ताबडतोब लिहिले जाते असेही नाही... ...साहित्यातील वास्तवाच्या मर्यादा जाणल्या नाहीत, तर समीक्षाही अवास्तव होऊन बसते.' (पृष्ठ-सहासष्ट-सदुसष्ट) समीक्षाकेंद्री आणि सौंदर्यशास्त्राग्रही विचारवंतांनी काणेकरांच्या उपरोक्त विधानातून निर्मितिप्रक्रियेच्या वेगळेपणाचा शांतपणे विचार करावा.

'अनन्तिका' हा स्मृतिलहरींचा गतिमान प्रवास आहे. १९२५ ते १९७५ च्या पन्नास वर्षांतील, महाराष्ट्र व देशातील, अनेक पातळ्यांवरील घटनांना येथे स्पर्श झालेला आहे. झपाटयाने मागे पडलेल्या काळाला येथे कुर्निसात केला आहे, तर उगवत्या विज्ञाननिष्ठेचे स्वागत आहे. डोंगराएवढया माणसाचे अफाट गुण दाखविले आहेत, तर त्यांच्या अंतर्विरोधाचे विषादकारी दोषक्षणही स्पर्शिले आहेत. दैवी आपत्तींनी खचणारी माणसे येथे आहेत, तर त्यांच्याशी कडव्या निष्ठेने झुंजणारी सामान्यांची लढाईही त्यांनी निवेदिली आहे. 'अनन्तिका' एक मोठा कालपट चित्रपटाच्या वेगवान गतीने उलगडत जाते. खूप खूप जसे सांगून टाकते तसेच बरेच प्रश्नही निर्माण करते. एवढया व्यापक व

अनुक्रमणिका

दीर्घ अनुभवांचे शब्दांकन असे त्रुटित का व्हावे ? हा एक प्रश्न सतावत राहतो. माझ्यासारख्या एखाद्या वाचकाला काणेकरांच्या प्राध्यापकीचे अपार कुतूहल आहे. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांसारख्या आणखी एका महापुरुषासोबत काही क्षण काणेकरांनी व्यतीत केले असणार. ते जाणण्याच्या कुतूहलाला 'अनन्तिका' कोंडून ठेवते.

महाराष्ट्राच्या राजकीय, आर्थिक, सामाजिक, वाङ्मयीन, आध्यात्मिक रस्सीखेचीचे व देवाण-घेवाणीचे हे विहंगम स्मृतिशब्दांकन आहे. 'अनन्तिका'चा आणखी एखादा 'सर्ग' यावा अशी मला अपेक्षा करावीशी वाटते. मिष्कील शब्दातूनच दार्शनिक काणेकरांच्या भेटीची उत्सुकता 'अनन्तिका' वाढवते. गुरुवर्य काणेकरांच्या ह्या भेटीची, मी आणि माझ्यासारखे खूप लोक प्रतीक्षा करतील.

– केशव मेश्राम

'क्रांतिवीर बाबाराव सावरकर' : ले. द. न. गोखले; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे; द्वितीयावृत्ती, जून १९७९; पृ. १९+३४४; किंमत ३० रुपये.

भारतीय स्वातंत्र्यसंग्रामातील जहाल क्रांतिकारकांचे अग्रणी स्वातंत्र्यवीर विनायक दामोदर सावरकर यांचा परिचय आबालवृद्धांना असतो. परंतु त्यांचे पितृतुल्य वडिलबंधू गणेश दामोदर ऊर्फ बाबाराव सावरकर यांच्या राष्ट्रकार्याची ओळख क्वचितच् कोणाला असते. स्वातंत्र्यवीर सावरकरांच्या 'माझ्या आठवणी' व 'माझी जन्मठेप' वाचणाऱ्या वाचकांना बाबाराव सावरकरांनाही जन्मठेप झालेली असते हे वाचून त्यांच्याविषयी अधिक जिज्ञासा उत्पन्न होते. डॉ. द. न. गोखले यांनी प्रस्तुतच्या चरित्रग्रंथामध्ये बाबाराव सावरकरांच्या जीवनकार्याची ओळख अतिशय जिव्हाळ्याने, आदराने आणि उत्कट भाषेमध्ये करून दिली आहे. त्यामुळे बाबाराव सावरकरांचे अलौकिक राष्ट्रप्रेम, दुर्दम्य साहस आणि राष्ट्रासाठी त्यांनी सोसलेला देहदंड या त्यांच्या गुणांचा वाचकाला उत्तम परिचय होतो व राष्ट्रभक्तीचे असिधाराव्रत स्वीकारलेल्या एका तेजस्वी आणि धीरोदात्त क्रांतिकारकाचे सुरेख चित्र त्याच्यापुढे उभे राहते.

बाबाराव स्वातंत्र्यवीरांपेक्षा तीन चार वर्षांनी वडिल. दोन्हीं बंधूंच्या मूलप्रवृत्ती मात्र भिन्न. बाबाराव निवृत्तिमार्गी तर तात्याराव प्रवृत्तिमार्गी. वयाच्या अवघ्या अकराव्या वर्षीच बाबांना गीतावाचनामुळे योगमार्गाचे आकर्षण वाटू लागले व योगसिद्धीसाठी त्यांची धडपड चालू झाली. परंतु वडील दामोदरपंत प्लेगने कालवश झाले आणि सर्व कुटुंबाचा भार बाबारावांवर पडला. त्यामुळे हा योगच्छंद मागे पडला. तात्याराव तेव्हा नाशिकमध्ये 'राष्ट्रभक्तसमूह', 'मित्रमेळा' इत्यादी राष्ट्रकार्यामध्ये पुढाकार घेणाऱ्या संघटनांच्या उभारणीमध्ये गुंतले होते. सांसारिक अडचणींमुळे बाबाराव मात्र सुरवातीला या संघटनांमध्ये विशेष उत्साहाने भाग घेऊ शकत नव्हते. पुढे त्यांच्या मनामध्ये 'देश की देव ?' असा विचारांचा झगडा सुरू झाला. १९०२ मध्ये तात्याराव उच्च शिक्षणासाठी पुण्याला गेले आणि मग मात्र 'मित्रमेळा'चा कार्यभार बाबारावांच्या शिरावर पडला, आणि त्यांनी देशसेवेचे व्रत स्वीकारले. हरतऱ्हेच्या सांसारिक कठिण प्रसंगांतून त्यांनी आपले हे व्रत चालूच ठेवले. 'आपला तात्या हा ईश्वरप्रेषित असून भारताला काही विशेष संदेश देणार' अशी त्यांची दृढ समजूत होती. तात्यांचे पालन नि शिक्षण करणे म्हणजे क्रांतीचा निखारा फुलविणे होय अशा श्रद्धेने त्यांनी कौटुंबिक हालअपेष्टा सहन केल्या.

१९०४ च्या 'मे' मध्ये नाशिकला 'अभिनव भारत' ही क्रांतिकारक संघटना तात्यारावांच्या प्रेरणेने स्थापन झाली आणि बाबारावांनी स्वतःला सर्वशक्तीने त्यात झोकून दिले. सभा, उत्सव, मिरवणुकी, ब्रिटिश मालावर बहिष्कार असे जनताजागृतीचे अनेक कार्यक्रम हाती घेऊन तरुणांमध्ये देशप्रेम आणि स्वार्थत्याग यांची ज्योत तेवत ठेवण्याचा प्रयत्न केला. आपल्या संग्राहक वृत्तीने त्यांनी 'अभिनव भारता'साठी अनेकांचे सहकार्य मिळविले व महाराष्ट्रात अनेक ठिकाणी क्रांतीचे लोण पोचविले. यातूनच त्यांच्या पाठीमागे गुप्तपोलिसांचा ससेमिरा लागला. घराच्या झडत्या झाल्या, खटले भरले गेले आणि शेवटी १९०९ मध्ये

अनुक्रमणिका

त्यांना जन्मठेप काळेपाण्याची आणि सर्व मिळकतीच्या जप्तीची शिक्षा झाली.

१९२२ मध्ये सुटका होईतो आयुष्याची उमेदीची १३ वर्षे जन्मठेपेच्या शिक्षेत गेली. या काळात त्यांना येरवडा, अंदमान, विजापूर इत्यादि ठिकाणाच्या तुरुंगात शिक्षा भोगावी लागली. कोलू, छिलका यासारखे कठिण श्रमाचे काम, मानसिक यातना आणि आमांश, अर्धशिशी, गुडघेदुखी, कफक्षय इत्यादि शारीरिक विकारांनी त्यांचे शरीर व्याधिग्रस्त आणि जर्जर झाले. परंतु देशसेवेच्या घेतलेल्या व्रतावरील निष्ठा यत्किंचितही विचलित झाली नाही. यानंतर १९४५ मध्ये मृत्यु येईपर्यंतची २३ वर्षे त्यांनी हिंदु-राष्ट्राची निर्मिती हेच आपले एकमेव जीवितकार्य मानले, आणि त्यासाठी आपली लेखणी, वाणी व शरीर झिजविले. हिंदुमहासभेच्या कार्यामध्ये त्यांनी हिरीरीने भाग घेतला, तरूण हिंदुसभेची निर्मिती केली व पुढे त्याचे विलिनीकरण राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघात करून त्यांनी संघकार्याला जोरदार चालना दिली. भाषाशुद्धी, लिपीशुद्धी, धार्मिकशुद्धी यासारख्या चळवळी हातात घेतल्या. आणि या सर्व अखंड उद्योगामध्ये ‘राष्ट्रमीमांसा’, ‘हिंदुराष्ट्र– पूर्वी आता नि पुढे’, ‘वीरा रत्नमंजुषा’, ‘श्री शिवरायांची आग्र्यावरील गरूडझेप’ यांसारखे ग्रंथही लिहिले. याही काळामध्ये राजगुरू, पृथ्वीसिंह, चंद्रशेखर आझाद, वा. व गोगटे यांसारख्या क्रांतिकारकांशी त्यांचा संपर्क होताच !

प्रस्तुत चरित्रग्रंथ प्रथम १९४७ साली प्रकाशित झाला व बाबारावांच्या जन्मशताब्दिच्या निमित्ताने आता त्याची द्वितीयावृत्ती प्रसिद्ध झाली आहे. हा चरित्रग्रंथ सिद्ध करण्यासाठी लेखकाने खूप परिश्रम घेतले आहेत. स्वतः बाबारावांनी लेखकाला कथन केलेले आत्मवृत्त, असंख्य व्यक्तींच्या मुलाखती, बाबारावांनी लिहिलेली व त्यांना आलेली अशी सुमारे तीन हजार पत्रे, प्रत्यक्ष स्थळांना भेटी, जुनी कागदपत्रे व वृत्तपत्रांचे संच, अनेक संदर्भग्रंथ यांतून हा ग्रंथ साकार झाला असून मराठीतील ते एक वाचनीय चरित्र झाले आहे असे निःसंशयपणे म्हणता येईल.

या चरित्रग्रंथामुळे एका महान् परंतु उपेक्षित क्रांतिकारकाचे चरित्र लिहून लेखकाने स्वातंत्र्यलढ्याच्या इतिहासलेखनामध्ये महत्त्वपूर्ण भर तर टाकलीच आहे; परंतु या ग्रंथाचा दुसरा एक विशेष असा की वाचकाला ‘मित्रमेळा’, ‘अभिनव भारत’ यासारख्या क्रांतिकारक संघटनांची उत्तम माहिती होते. या संघटनांमध्ये कार्य करणाऱ्या श्री. त्र्यंबकराव म्हसकर, श्री. रा. कृ. पागे, दातारबंधू, श्री. बा. स. खरे वकील या व अनेक व्यक्तींनी केलेल्या त्यागाची व कार्याची ओळख होते. एरव्ही क्रांतिकार्यामध्ये आपल्या सर्वस्वाचा होम करणाऱ्या या अनेक अज्ञात व्यक्तींची नांवेदेखील काळामध्ये विलीन झाली असती.

चरित्रातील कांही प्रसंग जिवाला चटका लावणारे आहेत. अंगात तीन पर्यंत ताप असताना व जांघेत गांठी असताना बाबाराव अद्वितीय बंधुप्रेमाने आपल्या भावांना भेटण्यासाठी रेल्वेने प्रवास करून पुनः तीन मैलांची पायपीट करतात हा प्रसंग तर काळजावर कोरून राहतो. नाशिक कटात सरकारने क्रांतिकारकांचे जे अनन्वित छळ केले ते पाहून श्री. खरे वकीलांना वेड लागते हाही एक असाच प्रसंग. बाबारावांच्या पत्नी येसूवहिनींचा मूक त्याग, पतिविरहानंतर त्यांनी भोगलेल्या दुःसह यातना आणि मृत्युशय्येवर असतानाही स्वदेशी बांगड्यांचा त्यांनी धरलेला आग्रह इत्यादि बाबतीत लेखकाने रेखाटलेले करूणरसपूर्ण चित्र हृदयाला पाझर फोडणारे आहे.

चरित्रग्रंथाची ही दुसरी आवृत्ती म्हणजे पहिल्या आवृत्तीचे जवळ जवळ पुनर्मुद्रण आहे. परंतु पहिल्या आवृत्तीत बाबारावांनी राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघाच्या स्थापनेमध्ये व वाढीमध्ये केलेल्या महत्त्वपूर्ण कामगिरीचा भाग लेखकाच्या अनुमतीशिवाय वगळण्यात आला होता. त्याला पुण्यातील काही ‘संकुचित नि हडेलहप्पी मनोवृत्तीचे संघीय’ जबाबदार होते असे लेखकाने दुसऱ्या आवृत्तीच्या प्रस्तावनेत म्हटले आहे. या दुसऱ्या आवृत्तीत मात्र मूळ लिखाण कायम ठेवलेले आहे आणि पहिल्या आवृत्तीत झालेली अनधिकृत बदलाबदल दूर करण्यात आली आहे.

पुस्तकाच्या पहिल्या आवृत्तीत आणि दुसऱ्या आवृत्तीत सुमारे बत्तीस वर्षांचा काळ लोटला आहे. या कालावधीत भारताच्या इतिहासात महत्त्वपूर्ण बदल घडून आले आहेत. पूर्वग्रह आणि पक्षपात.

मते यांची जळमटे दूर होण्याचा काळ सुरू झालेला असून आज इतिहासाचे तटस्थ आणि वस्तुनिष्ठ दृष्टिकोनातून पुनर्लेखन करणे शक्य आहे आणि आवश्यकही आहे. स्वतः लेखकाने या कालावधीत डॉ. केतकर व माधव जूलियन यांची दर्जेदार चरित्रे लिहिली आहेत. लेखक म्हणतो, " मध्यंतरी जी ३२ वर्षे उलटली तेवढ्यात मी पुष्कळ बदललो आहे; बाबांविषयी माझी पूज्यबुद्धी तिळभरही उणावलेली नाही; पण माझ्या विचारात, वृत्तीत, शैलीत बरेच परिवर्तन झालेले आहे. अशा स्थितीत आजच्या दृष्टीने या चरित्रात सुधारणा करण्याचे मी ठरविले असते तर सुधारणा करता करता एक वेगळे चरित्र सिद्ध झाले असते, आणि त्यात मूळचे चरित्र हरवून गेले असते. तेव्हा, तशा सुधारणा करण्याचे मी जाणूनबुजून टाळले आहे." (प्रस्तावना, पृ. ६)

लेखकाने वरील प्रकारची प्रांजल कबुली दिली असल्याने प्रस्तुत चरित्रग्रंथाच्या उणीवांवर आणि दोषस्थळांवर आणखी भाष्य करणे उचित होणार नाही. पुस्तकाच्या पहिल्या आवृत्तीच्या वेळीच त्याची सर्व बाजूंनी चिकित्सा एकदा होऊन गेली असून त्या-वेळी टीकाकारांनी व्यक्त केलेले अनुकूल व प्रतिकूल अभिप्राय या दुसऱ्या आवृत्तीमध्ये समाविष्ट करण्यात आले आहेत. लेखकाला आवर्जून पाठविलेल्या पत्रात प्रा. श्री. म. माटे म्हणतात. " मला माहीत नसलेले कित्येक शब्द आपल्या लिखाणात मला सापडले. हे चरित्र लिहून क्रांतिवाङ्मय आणि एकंदर मराठी वाङ्मय आपण खरोखरी समृद्ध बनविले आहे. " तर कविवर्य गिरीश आपल्या अभिप्रायात म्हणतात... " नाही म्हणावयास एकच अपवाद... दिसतो व तो म्हणजे महात्मा गांधींबद्दलचे बाबारावांचे किंवा स्वतःचे विचार देताना, या प्रश्नाला दुसरी बाजू आहे ही गोष्ट पक्षाभिमानाच्या भावनेत ते (श्री. गोखले) विसरले आहेत... त्याने चरित्राला उणीव येते. "

लेखकाने दिलेली प्रांजळ कबुली आणि चरित्राचे संपूर्ण पुनर्लेखन करण्यात येणाऱ्या अडचणी मान्य करूनही एवढेच म्हणावेसे वाटते, की नामदार गोखले यांनी भारतमंत्री मोर्ले यांचेकडे लोकमान्य टिळकांबद्दल केलेली चुगली, (पृ. ११०) तसेच 'गांधी–मुस्लीम कॉन्स्पिरसी (प्रकरण १३) चे केलेले

चर्वितचर्वण या गोष्टी या आवृत्तीत लेखकाने सुधारून लिहिल्या असत्या तर त्यामुळे नामदार गोखले व महात्मा गांधी यांना योग्य तो न्याय मिळाला असता. निदान पहिल्या आवृत्तीत बाबारावांवर झालेला अन्याय धुवून काढण्यात लेखकाने जी तत्परता दाखविली तितकी तरी किमानपक्षी तत्परता नामदार गोखले व म. गांधी यांचेबाबतीत दाखविली असती तर लेखकाने दिलेल्या प्रांजळ कबुलीचा मोकळ्या मताने स्वीकार करता आला असता व भावी इतिहासकारांच्या दृष्टीने व विशेषतः या चरित्राचे वाचन करणाऱ्या तरुण पिढीवर होणाऱ्या संस्कारांच्या दृष्टीने ती गोष्ट अत्यंत योग्य ठरली असती. " पुस्तकातील एकही अक्षर मी आधाराविना लिहिले नाही ! " असा पहिल्या आवृत्तीच्या प्रस्तावनेत दावा करणाऱ्या लेखकाने वरील दोन्ही बाबतीत दुय्यम दर्जाचे पुरावे दिले आहेत व आपल्या पक्षाभिमानी अशाच लेखकांच्या साक्षी काढल्या आहेत ही गोष्ट विशेषेकरून लक्षात घेतली पाहिजे. बाबाराव सावरकरांचे राष्ट्रप्रेम व त्यासाठी त्यांनी भोगलेला देहदंड याबद्दल कोणाही भारतीयाला आदरच वाटेल. परंतु त्याचा अर्थ त्यांची हिंदुत्वनिष्ट दृष्टी आजच्या स्वतंत्र भारतातील सूज्ञ नागरिकाला पटेल असे नव्हे किंवा नामदार गोखले व म. गांधी यांच्या निंदेमुळे श्री. बाबारावांबद्दलचा आदरभाव दुणावेल असेही नाही.

– प्र. म. बांदिवडेकर

'लोककथा ' ७८ ': रत्नाकर मतकरी; पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई; १९७९; पृष्ठे ८ + ४८ डेमी; किंमत ६ रुपये.

श्री. रत्नाकर मतकरी यांचे 'लोककथा ' ७८ ' हे नाटक दलित साहित्यातील एक लक्षणीय कलाकृती ठरावे. दीड तासात सलगपणे सादर केल्या जाणाऱ्या या नाटकात साहित्यमूल्य आणि प्रयोगमूल्य यांचा तोल चांगला साधला गेलेला आहे.

अनुक्रमणिका

'लोककथा '७८' मधील कथा स्वातंत्र्योत्तर काळातील असली तरी ती कोणत्याही काळात घडणारी अशीच आहे. बहुमताच्या बळावर चालणाऱ्या लोकशाहीत काय अथवा रूढीला शरण जाणाऱ्या, इतरांविषयी कमालीचे सहिष्णु धोरण अवलंबून स्वबांधवांविषयी पराकोटीचे असहिष्णु धोरण अवलंबणाऱ्या समाजात ही लोककथा घडणे स्वाभाविक आहे. पण श्री. मतकरी यांच्या लेखनाचे वैशिष्ट्य हे की, या कथेचा ज्या पद्धतीने त्यांनी आविष्कार केलेला आहे त्यावरून तिच्यातील सुष्ट-दुष्ट, शोषण करणारे आणि शोषिले जाणारे यांच्या प्रेरणांवर, सामर्थ्यावर आणि मर्यादांवर चांगला प्रकाश पडतो.

सात–साडेसातशे लोकवस्ती असलेल्या गावातील पाच-पन्नास संख्या असणाऱ्या महादेवकोळी जमातीवर होणाऱ्या अन्यायाची ही कथा आहे. गांडुळी-समान जीवन जगणाऱ्या भाऊबंदांच्या जीवनात न्याय्य हक्क प्रस्थापित करण्यासाठी जगन्या धडपडतो आहे. यातूनच पुढे निवडणुकीतील त्यांच्या पक्षाचा विजय, पाटलांशी बाचाबाची असा संघर्ष पेटत जातो. अत्याचार करणारांना ज्यांच्यावर अत्याचार होतो आहे त्यांचा हुंकारदेखील ऐकण्याची सवय नसल्याने त्यांना हे किटाळ वाटते. पुढे संतू चांभारणीच्या मुलीवरचा रेप, त्यातूनच तिचा झालेला मृत्यू, जगन्याचा खून, सावित्रीने नवऱ्याचा शब्द पाळण्यासाठी केलेली शिकस्त, त्यासाठी तिला भोगावे लागणारे कष्ट, लहान मुलाची होणारी उपासमार, परीस्थितीच्या दडपणामुळे इतर भाऊबंदांची नांगी टाकण्याची वृत्ती, अन्यायनिवारण –समितीचे प्रयत्न, प्रतिकारास सज्ज झालेले महादेव-कोळी आणि शेवटी काही जमीन–पैसे यांची सावित्रीला होणारी प्राप्ती अशी ही कथा विस्तारत जाते. संतू चांभारणीच्या मुलीच्या किंकाळीस जगन्याने दिलेला प्रतिसाद, जगन्या–सावित्रीचा त्याग, सावित्रीचा दुःखभोग यातून अन्यायाचा संपूर्ण नायनाट तर सोडाच; पण अन्यायाची धार बोथट होणार का नाही, अशी शंका मात्र सारखी सतावत राहते.

याचा अर्थ लोककथा '७८ केवळ अन्यायाची शरणशील कैफियत मांडते असा नाही. हा अन्याय सोसताना सोसणाराच्या रक्तबंबाळ, अश्राप मनाची काय काहिली होते, त्या मनातील दुःख केवढे भयंकर आहे, हृदयाला पीळ पाडणारे आहे याचे दर्शन घडते. त्याचप्रमाणे अन्याय करणाराची थंडगार, क्रूर, पाशवी वृत्तीही व्यक्त होते. येथे सत्तेचा ताम्रपट अन्यायाचीच द्वाही फिरवतो. तर अन्याय सोसावा लागणारा आत्मा कळवळून जनतादरबारात न्याय मागतो. संतू चांभारणीच्या मुलीवर बलात्कार करणारी गावातील बड्यांची मुले तिच्या मृत्यूने कासावीस होत नाहीत. त्यांना पश्चात्तापही होत नाही. एखादे झुरळ झटकून टाकावे तितक्या सहजपणे ती त्या मृत्यूला झटकून टाकतात. 'आयला मेली तर मेली. तिचा वेळ भरला–मरून गेली ? (पृ. १४) असे म्हणतात. त्यांच्यापेक्षा त्यांच्या घरातील वडीलधारी मंडळी अधिक बुद्धिमान आहेत. अन्याय करणाऱ्या या प्रवृत्ती बिनतोड युक्तिवाद करणाऱ्या आहेत. सरपंच, पाटील पत्रकारांशी बोलताना उपरोक्त वैशिष्ट्य अगदी सहजपणे दाखवितात. दारू आणि तत्सम व्यसनात अडकलेले सरपंच जगन्याला त्याच्या मृत्यूनंतर तो दारू आणि बाईबाबत प्रसिद्ध होता असे प्रशस्तिपत्र देतात. संतू-चांभारणीच्या मुलीचा आणि जगन्याचा संबंध होता असे सूचित करून दोन्ही खुनांतून शिताफीने बाजूला होतात. तर पाटील तात्त्विक पातळीवर महादेव-कोळी लोकांची भांडणे व त्याचेच भक्ष्य झालेल्या जगन्याचा उल्लेख करतात. देवपूजा आटोपता आटोपता मुलाखतही आटोपतात. पण पाटलांच्या या आखीव, दूरदृष्टीच्या, सुरक्षित बेतातही फट राहते. पण मुख्यमंत्र्याशी फोनवरून 'संवाद' साधून पाटील ही फट बुजवून टाकतात. दरम्यान सावित्रीची अब्रू आणि तिचे अन्न यावर पाटील उठलेले असतात. त्यांच्या वागण्यातली ही तार्किकता मात्र माणुसकीला पारखी झालेली आहे. त्यामुळे गावकुसाबाहेरचाच नाही, तर गावातलाही समाज पोरका झालेला आहे. यांच्या हातातील दुष्टशक्ती, त्या दुष्टशक्तीने निर्माण केलेली दहशत आणि त्या दहशतीपोटी त्यांनी दाखविलेली लालूच ही संतू चांभारणीला जशी पांगळी करते तशीच भजनीमंडळीलाही पांगळी करते. यावरून हे स्पष्ट व्हावे.

या नाटकातला संघर्ष वास्तवतेचे विविध स्तर उलगडून दाखवितो. पाटलांबरोबर भांडताना प्रथम बावचळलेली, अज्ञानापोटी पाटलाचेच वागणे योग्य असे म्हणणारी मने पुढे अन्यायाला प्रतिकार करण्याचा प्रयत्न करतात. आपल्या ताकदीचा तोकडेपणा त्यांना सारखा माघार घ्यायला लावतो. पण यातूनच लढण्याशिवाय गत्यंतर नाही या निर्णयाप्रत ती येतात. जगन्याने त्यांना दिलेले न्यायाचे भान जगन्याच्या मृत्यूनंतरही त्यांच्यापासून दूर जात नाही. विलक्षण संकटाच्या आक्रमणातूनही हे भान ते विसरत नाहीत. म्हणून नाटकाच्या प्रारंभी आणि अखेरी म्होरक्याने विचारलेले प्रश्न अर्थपूर्ण ठरतात. प्रारंभी 'काय जालं का नाय समदं जागं' असा प्रश्न तो विचारतो तर नाटकाच्या शेवटी 'पर म्या म्हन्तु—तुमी समद्यांनी ह्ये पाह्यल्यालं हाय. तुमी काय काय करनार? घरोघर गेल्यावर समदं इसरून जाणार? का आमच्यासारख्या जळल्यापोळल्यांसाठी व्हइल त्येवडं करनार? गरीबगुरिबांना ह्ये कीडमुंगीवानी जगत्यात म्हून इसरून जानार, का ह्ये आपलंच भाईबंद, म्हून पोटाशी धरनार? या जगामंदी जे जे जितं हाय त्येन्ला आपलं म्हननार का न्हाई?' असे प्रश्न विचारतो. हे प्रश्न पूर्वीपासूनचे आहेत. पण ते व्यक्त होत नव्हते. त्यांना शब्द नव्हते. आदिविद्रोही कवी केशवसुतांच्या 'अंत्यजाच्या मुलीचा पहिला प्रश्न?' येथपासून मात्र ते शब्दबद्ध होत आहेत. पण येथे ते अधिक अर्थपूर्ण, तीव्रतम झालेले आहेत. विषमतेच्या, पारतंत्र्याच्या आणि दुष्टाव्याच्या प्रतीक झालेल्या शक्तींना हाणून पाडण्याच्या आवेशाने उभे राहिलेले आहेत. या नाटकात जागोजागी आलेल्या बातम्या, चित्रे व त्याच पानावर आलेला नाटकातला मजकूर यांची तुलना करून पाहण्यासारखी आहे. दलित वस्तीत मोफत वीजपुरवठा या बातमीच्या वरचा नाटकातला मजकूर दलितांच्या जीवनातला काळोख किती वाढतो आहे यावर प्रकाश टाकतो. (पृ. २०) वितरणाचे माध्यम आणि वस्तुस्थिती यात केवढी दरी आहे हे लक्षात येते. सव्वीस प्रसंगांतून साकार होणाऱ्या या नाटकाच्या शेवटाबाबत एक परिशिष्ट लेखकाने जोडलेले आहे. त्या परिशिष्टातला मुळात लिहिलेला शेवट आहे त्यापेक्षा नाटकाच्या अखेरीस येणारा शेवट अधिक प्रत्ययकारी आहे असे म्हणावेसे वाटते. रंगमंचावरील माफक वस्तू, पात्रांनी प्रेक्षकातून येणे, एकाच व्यक्तीने अनेक भूमिका करणे, माधुर्यापेक्षा कर्कशपणास प्राधान्य देणारे संगीत या साऱ्यातून साकारणारा विद्रोह आणि कैफियत अंतर्मुख करणारी, चिंतनास प्रवृत्त करणारी आहे. प्रा. वसंत बापटांची प्रस्तावना आणि श्री. मतकरी यांनी प्रयोगासाठी केलेल्या सूचना 'लोककथा '७८' च्या प्रयोगास्वादास साहाय्यभूत होणाऱ्या आहेत. असे म्हणावेसे वाटते.

— पंडित टापरे

'परामर्ष' : (तत्त्वज्ञानाला वाहिलेले त्रैमासिक) — संपा. डॉ. सुरेंद्र बारलिंगे; वर्ष १ ले, अंक १–२; एप्रिल–जुलै १९७९; पुणे विद्यापीठ प्रकाशन, पृ. ११४; वार्षिक वर्गणी १६ रु.; किरकोळ अंक ४ रु.

'परामर्ष' ह्या तत्त्वज्ञान विषयाला वाहिलेल्या त्रैमासिकाचा पहिला अंक गेल्या जुलै महिन्यात प्रसिद्ध झाला. ह्या त्रैमासिकाचे स्वागत करून त्याला दीर्घायुरारोग्य लाभो अशी इच्छा व्यक्त करताना 'नवभारत'ला विशेष आनंद होत आहे. पुणे विद्यापीठाच्या तत्त्वज्ञानविभागाचे प्रमुख डॉ. सुरेंद्र बारलिंगे ह्यांच्या नेतृत्वाखाली तत्त्वज्ञान विभागाने हा उपक्रम सुरू केला आहे. ह्याबद्दल विद्यापीठ, तत्त्वज्ञानविभाग आणि बारलिंगे यांचे अभिनंदन केले पाहिजे.

अर्थशास्त्र ह्या विषयाला वाहिलेले मराठी अर्थशास्त्र परिषदेचे 'अर्थसंवाद' हे त्रैमासिक दोन वर्षांपूर्वी सुरू झाले व आता ते सुस्थिर झाले आहे असे दिसून येते. अर्थशास्त्राप्रमाणे तत्त्वज्ञानाला खास वाहिलेले नियतकालिक आता सुरू होत आहे ही गोष्ट महाराष्ट्रातील तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासकांच्या दृष्टीने अतिशय स्वागतार्ह आहे. हे त्रैमासिक म्हणजे ह्या अभ्यासकांना लाभलेली संधी आहे; आणि त्यांना मिळालेले एक आव्हान आहे. ह्या त्रैमासिकाचे अस्तित्व आणि गुणवत्ता टिकवून धरणे ही जबाब-

अनुक्रमणिका

दारी त्यांनी मनापासून स्वीकारली पाहिजे. पण ही जबाबदारी केवळ व्यावसायिक तत्त्ववेत्त्यांची – तत्त्वज्ञानाच्या प्राध्यापकांची– नाही. महाराष्ट्रीय समाजाचे वैचारिक जीवन सुदृढ आणि निकोप व्हावे अशी ज्यांची इच्छा असेल त्या सर्वांची ही जबाबदारी आहे.

एका दृष्टीने 'परामर्ष'चे प्रकाशन म्हणजे जीर्णोद्धार आहे. अमळनेर येथील तत्त्वज्ञान–मंदिर ह्या संस्थेतर्फे प्रसिद्ध होणाऱ्या पण काही काळापूर्वी बंद पडलेल्या 'तत्त्वज्ञान–मंदिर' ह्या त्रैमासिकाचा नवा अवतार आहे. नवीन मंदिराच्या स्थापनेपेक्षाही जीर्णोद्धाराचे पुण्य अधिक असते अशी समजूत आहे. 'परामर्ष'ची भूमिका स्पष्ट करताना संपादक डॉ. वारलिंगे यांनी प्रा. दे. द. वाडेकर यांचा गौरवाने उल्लेख करून पूर्वसूरींशी असलेला ऋणाचा आणि सातत्याचा धागा स्पष्ट केला आहे. ही अतिशय योग्य अशी वृत्ती आहे.

'परामर्ष'च्या ह्या अंकात चार लेख प्रसिद्ध झाले आहेत. डॉ. अशोक केळकर यांचा 'प्राचीन भारतीय साहित्यमीमांसा : एक आकलन' हा ७६ पृष्ठांचा एक प्रदीर्घ लेख, प्रा. अरविंद देशपांडे यांचा इतिहास लेखन व ललित साहित्य' हा लेख, डॉ. वारलिंगे यांचा 'कर्म, कर्मबंध, आणि मोक्ष', आणि श्री यज्ञेश्वरशास्त्री कस्तुरे यांचा 'श्रीभामतीप्रकाश' हा, श्री वाचस्पतिमिश्र यांच्या 'भामती'वर भाष्य करणाऱ्या लेखमालेतील पहिला, लेख. ह्या लेखांचे चिकित्सकपणे परीक्षण करून 'परामर्ष'ने सुरू केलेला हा तत्त्वसंवाद तत्त्वज्ञानाचे अभ्यासक चालू ठेवतील यात शंका नाही. 'श्रीभामतीप्रकाशा'-विषयी एक सूचना करावीशी वाटते. श्री कस्तुरे हे 'भामती' वर करीत असलेल्या भाष्याबरोबरच भामतीचे नेमके भाषांतरही ह्या भाष्यात अंतर्भूत करण्यात आले तर अभ्यासकांची सोय होईल.

तत्त्वमीमांसा (मेटॅफिझिक्स), नैतिक व सामाजिक तत्त्वज्ञान, तत्त्वज्ञानाचा इतिहास, तर्कशास्त्र, धर्माचे तत्त्वज्ञान, इ. तत्त्वज्ञानाच्या प्रमुख शाखांवर 'परामर्ष'मध्ये लेख प्रसिद्ध होतील, इंग्रजी व मराठी ह्या भाषांत प्रसिद्ध होणाऱ्या तत्त्वज्ञानविषयक ग्रंथांचा परिचय करून देण्याचे आणि समीक्षण करण्याचे काम 'परामर्ष' स्वीकारील आणि विशेषतः, आधुनिक तत्त्वज्ञानाकडून लाभलेल्या संकल्पनात्मक अवजारांचा वापर करून भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या परंपरेतील चिरकालिक आशय आत्मसात करायला 'परामर्ष' आधुनिकांना साहाय्य करील अशी आशा आहे.

— संपादक, 'नवभारत'.

वाचकांचा पत्रव्यवहार–

श्री. संपादक, 'नवभारत' यांस स. न.

ऑगस्टच्या अंकातले 'डुकर, वराह आणि डिग्री' ह्या विषयावरील संपादकीय फार चांगले आहे. केवळ लोकांच्या कानावरून गेलेल्या मराठीचा वापर करून मराठीत प्रगल्भ व्यवहार करता येणार नाही हे आपले म्हणणे आपण सोदाहरण फार उत्तम तऱ्हेने मांडले आहे. ते कोणालाही पटावे.

नको तेथे जेव्हा संस्कृत येते, तेव्हा त्यावर आक्षेप घेणे योग्य आहे. प्रेक्षकांना चित्रपटाचा 'उर्वरित' भाग पाहाण्यास सांगण्याऐवजी 'उरलेला' भाग पाहाण्यास सांगावे. त्यापुढे जावून कुणी म्हटले की 'प्रवेश–निर्गम' ऐवजी साधे' आत–बाहेर, किंवा 'प्रसूतिगृह' ऐवजी 'बाळंतघर' अथवा केशकर्तनालयाऐवजी गुजराथेत आढळते तसे 'वाल कापवानी दुकान' असावे, तर त्यालाही संमती मिळावी.

पण 'डिग्री' म्हणजे काय ह्या प्रश्नाचे उत्तर मराठीत द्यायचे झाल्यास ते आपण म्हणता त्या-

प्रमाणे द्यावे लागेल. त्यातदेखील आपण वापरलेल्या 'रेषा' ह्या शब्दाऐवजी आपणांस 'रेघ' म्हणता आले असते.

मराठी समाजाच्या कानावर सतत पडणाऱ्या इंग्रजी शब्दांना मराठी मानावे असे अनेकांचे म्हणणे आहे असे आपण म्हटले आहे. माझा मुलगा सुमारे सात वर्षांचा होता तेव्हा त्याचेही हेच म्हणणे होते. त्यावेळी डेक्कन कॉलेजवर एक अमेरिकन बाओ राहाण्यास आल्या होत्या. त्यांनी माझ्या मुलाशी करार केला की त्याने बाईंना मराठी शिकवावे, बाओंनी मुलाला इंग्रजी. मराठीचा पहिला धडा मुलाने देण्यास सुरवात केली. आजूबाजूच्या एकेक वस्तूकडे बोट दाखवून तो बाओंना शिकवू लागला. "ह्याला मराठीत रेडिओ म्हणतात, ह्याला फ्रिज, हिला सायकल, हिला ट्यूब लाईट..." बाओंना हसू आवरेना.

ह्या शब्दांना मराठी मानायचे नाही ठरवले तर प्रतिशब्दांचा वापर कटाक्षाने व्हायला हवा. आधी चमत्कारिक किंवा अपरिचित वाटणारे, संवयीने वाटेनासे होतात. 'अप-टू-डेट' हा प्रयोग हल्ली ऐकूही येत नाही. अद्ययावत किंवा अद्यावतचाच प्रयोग चालू आहे. लोकांना आता सेक्रेटरिएट माहीत नाही, सचिवालय–आता मंत्रालय–माहीत आहे. १९५४-५५ च्या सुमारास कॉलेजात जे अमेरिकन पाहुणे येत ते सांगत की दिल्लीत टॅक्सीवाल्याला लोकसभा माहीत नसते, पार्लमेंट हाऊस माहीत असते. मला वाटते आता परिस्थिती नेमकी उलटी असावी.

मराठी वकील कायद्याच्या क्षेत्रातील व्यवहाराविषयी आपसात बोलताना प्रत्यय आणि क्रियापदे सोडून बाकीचे जवळजवळ सारे शब्द इंग्रजी भाषेतले वापरत असल्याचे आपण म्हटले आहे. भारतातील इतर भाषाभगिनींचा वापर करणारे ह्याला अपवाद नाहीत. फार वर्षांपूर्वी एका जर्मन पंडिताने – बहुधा प्रो. आल्सदोर्फ (Alsdorf)- कोर्टातल्या हिंदीचे एक उदाहरण दिल्याचे आठवते; ते काहीसे असे : इस पोझिशन का इन्कॉन्ट्रॉव्हर्टिबल प्रूफ मैं दे सकता हूं और प्रूव्ह कर सकता हूं की अपोझिशन का आर्ग्युमेंट वॉटर होल्ड नही कर सकता है।

ता. क. – क्रिकेटच्या क्षेत्रातले बहुतेक प्रतिशब्द आता मराठी माणसाच्या कानावरून जाण्याची व्यवस्था झाली आहे.

कळावे.

म. अ. मेहेंदळे

माननीय संपादक 'नवभारत' यांना—

'नवभारत' मासिकाच्या सप्टेंबर १९७९ च्या अंकातील श्री. रा. ग. जाधव यांनी श्री. दया पवार-लिखित **'बलुतं'** या साहित्यकृतीची केलेली मीमांसा वाचली. सदर मीमांसेत प्रा. जाधव म्हणतात, "मला असेही वाटते, की 'बलुतं' मधील आत्मकहाणीला आत्मचरित्रापेक्षा एखाद्या कादंबरीचा घाट देता आला असता, तर त्याची खोली व रुंदी वाढली असती. कादंबरी हा अधिक मुक्त साहित्यप्रकार आहे. 'बलुतं'चे अनुकरण यापुढील लेखकांनी करावं, पण ते आत्मचरित्राचा घाट शक्यतो टाळून !"... (पृष्ठ ४६).

प्रा. जाधव यांच्या या मताशी मी सहमत होऊ शकत नाही. कारण आज **'बलुतं'** ला जे दखलयोग्य अफाट यश लाभले आहे ते आत्मकथन म्हणूनच. आत्मकथन हा सत्याचा संपूर्ण आविष्कार नसला तरी सत्याप्रत जाणारा, सत्याची जाणीव ठेवणारा, प्रयोग करणारा उत्कृष्ट साहित्यप्रकार आहे. यशस्वी कादंबरीत उत्तुंगता आढळेल पण तिला कल्पनेची साथ सोडता येणार नाही. सत्यजीवनावर आधारित अशी कादंबरीकर्त्याने टीप दिली तरी ती सामाजिक मूल्य गाठू शकत नाही. अनुभवांचे अधिक विशदीकरण अनुभवांवर केंद्रीकरण करू शकेल; पण नीतिमूल्य निर्माण करू शकणार नाही. बहिष्कृत, कार्तिकी नि झुंज हा चित्रपट हेच सिद्ध करतो. दलित जीवनावरील कोणत्याही कादंबरीमुळे आज दलित अनुभूतींचा जेवढा बोलबाला झाला नाही तेवढा **'बलुतं'** या आत्मकथनामुळे झाला आहे, ही वस्तुस्थिती आहे. आत्मचरित्राच्या शक्तीचे व सामर्थ्याचे हेच निराळेपण होय.

कोणताही समाज विचारबळावर वाढतो. **'बलुतं'** चे हे विचारबळ आत्मचरित्राच्या घाटा-

अनुक्रमणिका

मुळे वाढले आहे. दलित साहित्य सर्व अंगांनी बहरावे असे म्हणणाऱ्या समीक्षकाने मग दलित साहित्यिकांनी अमुक अमुक साहित्यप्रकार हाताळावा वा टाळावा असे सांगणे हे विशेष आश्चर्यकारक नव्हे का ? दलितांनी 'अनुभूती' न राहता 'भवभूती' व्हावे असे तर समीक्षकांना सुचवावयाचे नाही ना ?

महाराष्ट्राचे कामगारमंत्री ना. श्री. सुशीलकुमार शिंदे यांनीही आपले दलित जीवन मोठ्या वेधकतेने एका दिवाळी अंकात सांगितले आहे (**अपर्णा** १९७८). त्यांच्या आत्मकहाणीतही कादंबरीची बीजे आढळतील, परंतु नामदार शिंदे यांच्या आत्मकथनातून दलितांना जी प्रेरणा, आत्मीयता व उमेद लाभेल ती दलित जीवनावरील कादंबरीतून लाभेलच याची हमी नाही.

पाऊणशे कादंबऱ्या लिहिणाऱ्या व साहित्याची सर्व क्षेत्रे पादाक्रांत करून नोबेल पारितोषिक पटकाविण्याची जिद्द धरणाऱ्या कादंबरीकारालादेखील '**माझे जीवन – एक कादंबरी**' म्हणूनच आत्मकहाणी सांगावी लागली.

एक प्रथितयश दलित साहित्यिकाला डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांच्या वादळी जीवनाला कादंबरीरूप देण्याचा प्रयत्न अर्ध्यातूनच सोडावा लागला. हे कशाचे सूचन ?

दलित जीवन दिग्दर्शित झाले पाहिजे ही स्फूर्ती नि तळमळ '**बलुतं**' ने निर्माण केली; दलित माणूस बोलका केला ही या आत्मकहाणीची यशस्विता आहे.

– **सतीश वि. कुलकर्णी**

अनुक्रमणिका

सार-संकलन

मदिरेची मंदिरे :

कौटिलीय अर्थशास्त्रात (२–४) नगररचनेच्या संदर्भात निरनिराळ्या देवतांची मंदिरे कुठे कुठे असावीत व ती कोणकोणत्या देवतांची असावीत यासंबंधी विवेचन केले आहे. या देवतागणांच्या मंदिरांमध्ये शिव, कुबेर, अश्विदेव व श्री (लक्ष्मी) या देवतांप्रमाणे मदिरादेवीचेही मंदिर असावे (२–४ –१७), असे कौटिल्याने म्हटले आहे. याचा अर्थ असा कोणी करील की, इथे मदिरादेवीचे मंदिर म्हणजे गुत्ता असावा; पण तसा अर्थ नाही. 'नवभारता'चा मद्य, मद्यनिवृत्ती व संस्कृती विशेषांक (मे १९७८) जिज्ञासूंनी पाहिला तर हे लक्षात येईल, की इ. स. पूर्वीच्या भारतामध्ये ब्राह्मणवर्ण सोडल्यास सर्व वर्णांना मदिरापानाची परवानगी होती. एवढेच नव्हे, तर निरनिराळ्या देवतांच्या पूजाद्रव्यांमध्ये मदिराद्रव्य हे महत्त्वाचे द्रव्य गणले होते उदा. सीतेने वनवासात जाताना गंगा आणि यमुना या देवतांना मदिरेचे सहस्र घट अर्पण करीन, असा नवस केला होता. ब्राह्मणवर्णास मद्यपानबंदी होती, हे आम्ही वर म्हटले आहे; परंतु वैष्णव, शैव, शाक्त इत्यादी वाममार्गी ब्राह्मणांच्या पूजासाहित्यात मदिरा हे द्रव्य आवश्यक म्हणून अंतर्भूत केलेले आहे. मदिरादेवता ही इतकी पूजनीय का मानली गेली, याचे कारण आयुर्वेदात सापडते. चरक आणि सुश्रुत या दोन संहितांमध्ये अग्र्य म्हणजे अत्यंत हितकारक व अत्यंत अहितकारक अशा कर्मांची व द्रव्यांची एक सूची दिली आहे. त्या सूचीमध्ये पुष्टिकर द्रव्यांत मांस; ग्रहणी, क्षय व मूळव्याध बरे करणाऱ्या द्रव्यांत मांसाहारी प्राण्यांचा मांसरस, सुखाने पचन व्हावयास एकदाच भोजन करणे, शरीर सुकविणाऱ्या कारणांत शोक, अत्यंत शांती देणाऱ्या कारणांत निवृत्ती, किंवा चिरतारुण्याकरिता सेवनीय द्रव्यांत श्रेष्ठ द्रव्य आमलकी (आवळा) इत्यादी सांगितले आहे. त्यांतच मन निराश, दुःखी किंवा अस्वस्थ झाले असता, मन प्रसन्न करणाऱ्या द्रव्यांमध्ये मद्य हे अग्र्य म्हणणे श्रेष्ठ सांगितले. "सौमनस्यकराणां मद्यम् ।" सौमनस्य करणाऱ्या द्रव्यात मद्य आणि स्मरणशक्ती, विवेक व संयम नाहिसे करणाऱ्यांमध्ये अतिमद्यसेवन हे सर्वश्रेष्ठ आहे. परंतु ही शंभर श्रेष्ठ द्रव्ये किंवा कर्मे यांच्यामध्ये राजकीय सत्तेचे परिगणन केलेले नाही. प्रसिद्ध इतिहासतत्त्वज्ञ लॉर्ड ॲक्टन याने म्हटले आहे, की सत्ता माणसास भ्रष्ट करते आणि सर्वंकष सत्ता किंवा एकाधिकारशाही जास्तीत जास्त भ्रष्ट करते. सत्तेला आलंकारिक अर्थाने मदिराही म्हणतात. 'सत्तेची धुंदी किंवा कैफ' असाही वाक्प्रचार अलीकडे आला आहे. हा वाक्प्रयोग टिळकयुगात किंवा गांधीयुगात कधीही प्रचारात नव्हता. नेहरूयुगाच्या अखेरीस या सत्तामदिरेचा प्रभाव जाणवू लागला; त्यामुळे तो वाक्प्रचारही आता वारंवार लेखनात व भाषणात येऊ लागला आहे. जवळजवळ सगळी सत्तास्थाने मदिरामंदिरेच बनत आहेत.

इंदिरायुगात ह्या मदिरामंदिरांच्या पूजेचे विविध संप्रदाय भारतभर पसरू लागले आहेत, आणि त्यांच्या मेळाव्यांना कुंभमेळ्यांचे स्वरूप येऊ लागले आहे. पश्चिमेतील निरनिराळे धार्मिक संप्रदाय आपलाच मार्ग हा स्वर्गाचा किंवा मोक्षाचा मार्ग आहे व अन्य मार्ग हे पतनाचे मार्ग आहेत, असे ठासून सांगत असतात. मूर्तिपूजेचा मार्ग हा नरकाचा मार्ग आहे, असे यहुदी, ख्रिस्ती व इस्लामी धर्म सांगतात; पण कोणत्या ना कोणत्या रूपाने मूर्तिपूजा मोठ्या अभिनिवेशाने हे सर्व मूर्तिपूजानिषेधक धर्म चालूच ठेवतात. जेरुसलेम येथे यहुदी, ख्रिस्ती आणि मुसल-

मान यांची पवित्र पूजास्थाने आहेत. येथे एक फार जुनी हजारो वर्षांची पुराणी भिंत आहे. तिच्यापुढे जाऊन यहुदी मंडळी अश्रुपात करतात, मक्केच्या काबाचे व थडग्यांचे पावित्र्य मुसलमान समाज मोठ्या श्रद्धेने मान्य करतो, काश्मीरमध्ये महंमदाच्या केसाची मशीद आहे, ह्या मशीदीतील केस चोरी गेल्याच्या निमित्ताने काश्मीरात रक्तपानी दंगे झाले. अशी अगणित उदाहरणे सांगता येतील. आपल्या श्रद्धा तपासून घेण्याची प्रवृत्ती हे पाप होय, असेच सगळे धर्मपंथ मानतात. तसेच सत्तास्थानाकडे धावणारे सगळे राजकीय पक्षोपपक्ष स्वतःच्या श्रद्धा तपासण्यास धजतच नसतात. प्रत्येक राजकीय पक्ष हा सत्तापूजक असतो आणि सत्ताक्षेत्राचा यात्रेकरू असतो.

सध्याचे भारतीय राजकारण हे इंदिरा-कालखंडाचे राजकारण आहे. सरळ किंवा विपर्यस्त रूपात इंदिराजींचीच प्रतिबिंबे, इंदिराजींच्या धोरणांचीच प्रतिबिंबे म्हणजे राजकीय पक्षांच्या विचारसरणी व ध्येयधोरणे होत. एकाधिकारशाहीच्या स्थापनेसाठी इंदिराजींनी जी महत्त्वाकांक्षा मनी बाळगली, त्याच महत्त्वाकांक्षेची प्रतिबिंबे या देशातील राजकीय पक्षोपपक्षांच्या ध्येयधोरणात दिसून येतात. धार्मिक सप्रदायांप्रमाणे सगळेच जनतेच्या कल्याणकारी राज्याचे आराखडे मतदारांपुढे ठेवत आहेत. पश्चिमी जगातील धार्मिक संप्रदायांचा इतिहास पाहिला, तर ते सगळेच स्वर्गाची आणि मोक्षाची अहमहमिकेने हमी देत रक्तपाती युद्धे खेळले आहेत, असे दिसून येते. स्वर्ग किंवा मोक्षही केवळ आत्मवंचनात्मकच उद्दिष्टे असतात. स्वर्ग आणि मोक्षाच्या शुद्ध साधनेमध्ये धर्मसंस्थांचा आणि संप्रदायांचा इतिहास बसूच शकत नाही. तीच गोष्ट राजकीय पक्षांच्या ध्येयवादाला लागू आहे.

श्रीमंत आणि गरीब यांच्यातील विषमता कमी करणे, देशातून गरिबीस हद्दपार करणे, महागाई नाहिशी करणे, समाजवादाची स्थापना करणे इत्यादी उद्दिष्टे आणि राजकीय पक्षांतील उच्च, मध्यम व खालच्या श्रेणीतील कार्यकर्त्यांचे व नेत्यांचे वर्तन यांचा आज मेळच बसत नाही. हिंदुराष्ट्रवादी पक्ष हा हिंदू समाजाला एकात्मक करून सामर्थ्यशाली करू इच्छितो; परंतु त्याच्या या उच्च ध्येयवादाचा आधारभूत विचार हा सगळा हिंदूंच्या प्राचीन संस्कृतीची मूल्ये होत. हिंदूंचा गेला ज्ञात इतिहास पाहिला तर त्याच्यामध्ये सर्वसामान्य हिंदू मनुष्य हा दारिद्र्यरेषेच्या वर कधीही डोके काढू शकला नाही आणि सामाजिक विषमतेच्या दडपणाखाली कायम निपचित पडला होता. हिंदुराष्ट्राची एकात्मता निर्माण करू इच्छिणारे परंतु समतेचे तत्त्व नाकारणारे हे हिंदू राष्ट्रवादी एकात्मता निर्माण न करता एकाधिकारशाहीच्या मार्गानेच जाणार, भारतीय निधर्मी एकात्मतावादी राजकीय पक्ष गेली बत्तीस वर्षे सत्तास्थानी आहेत; परंतु दारिद्र्यरेषेखाली जगणाऱ्या जनांची संख्या न घटता वाढलीच आहे. सगळ्या जीवनाच्या क्षेत्रांत झगडे वाढत आहेत आणि क्षोभ तीव्र होत आहे. ही परिस्थिती एकाधिकारशाहीला अनुकूल अशी पार्श्वभूमी तयार करीत आहे.

जेव्हा सर्वसामान्य माणसांना आपले शुभ भवितव्य दिसेनासे होते, राजकीय सत्ता अस्थिर बनते, तेव्हा सर्वसामान्य माणसे आत्मविश्वास गमावून बसतात व कोणीतरी तारक, आधार देणारा व गोंधळ संपविणारा वरिष्ठ सत्ताधारी मिळावा अशा उत्कंठेने निराश होऊन स्थिर सरकार देणाऱ्या सत्ताधाऱ्याला शरण जातात, असे या विसाव्या शतकातील उजव्या व डाव्या हुकूमशाहींच्या उदयामागे कारणीभूत असलेले सामाजिक मानसशास्त्र सांगते. अनेक शतकांची लोकशाही व मानवी मूल्यांची परंपरा असलेल्या युरोपातही जे घडते, तसे भारतात घडणार नाही असे आश्वासन येथील राजकीय परिस्थिती देऊ शकत नाही. मानवी मूलभूत हक्काच्या जाणिवेने भरलेला नागरिकवर्ग जेथे नव्हता, तेथे डाव्या हुकूमशाहींची स्थापना झाली व डाव्या हुकूमशाह्या तेथे कायमच्या स्थिरावल्या. भारताच्या सांस्कृतिक परंपरेतील मूल्ये ही लोकशाही मानवी मूल्यांचा अव्हेर करणारी मूल्ये आहेत. उत्तर भारतात हिंदुराष्ट्रवाद प्रभावी आहे; कारण तेथे हिंदू आणि मुसलमान यांच्यात कायम सामंजस्य रुजविणारा असा व्यापक विचार निर्माण झाला नाही. जनसंघ हा हिंदुराष्ट्रवादी आहे आणि त्याचा आधारभूत

अशी राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघ ही संघटना यूरोपात फॅसिझमच्या उदयाच्या वेळी प्रसृत झालेल्या 'एक नेता एक राष्ट्र' या सिद्धांतावरच आधारलेली आहे. एकच नेता, एकाच नेत्याचे विचार व मार्गदर्शन माना, इतर चर्चा करू नका, नेता सांगेल तेच काम करा, असाच आदेश संघस्थानावर कायम दिला जातो. एकाकाळी राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघ हा हिटलर व मुसोलिनी यांच्या विजयाने भारावून गेलेला होता. नर्मदेच्या दक्षिणेकडच्या भारतांमध्ये ब्राह्मणेतर आंदोलन प्रभावी ठरले; येथे हिंदुराष्ट्रवाद फोफावला नाही. पण त्या आंदोलनामुळे एक प्रकारचा जातिवाद कायमचा दृढमूळ झाला आहे. प्रत्येक प्रदेश राज्यांमध्ये विशिष्ट जातीचाच सत्तास्थानांमध्ये बाहुल्याने प्रवेश होतो, हे याचे स्पष्ट निदर्शक आहे. म्हणून अल्पसंख्यांक जातींमध्ये आत्मविश्वासाची जाणीव निर्माण होऊ शकत नाही. उत्तर भारत असो वा दक्षिण भारत, या दोन्हीही विस्तृत प्रदेशांमध्ये बहुसंख्य सामान्य माणसे आपला आत्मविश्वास गमावून बसली आहेत. अशा स्थितीत स्थिर राज्याचे आश्वासन देणारे नेतृत्व यशस्वी होण्याची अधिक शक्यता आहे हे नजीकच्या काळात दिसेल, किंवा जनता पक्षाच्या राज्यांप्रमाणे अनेक अस्थिर राज्यांच्या अल्पकालीन उत्थानपतनांचा अनुभव आल्यानंतर दिसेल.



अनुक्रमणिका

'नवभारत' वर्ष ३२ वे, अंक १ ते १२ (ऑक्टोबर १९७८ ते सप्टेंबर १९७९)

लेखक-सूची (अकारविल्हे)

लेखसूची (अकारविल्हे)

संपादकीय :

अनुक्रमणिका

संस्कृत विद्येची जागतिक प्रतिष्ठा कायम राखणारे प्राध्यापक कै. डॉ. व्ही. राघवन् : ना. बा. मराठे, जून ७९.

समाजात वैज्ञानिक वृत्ती रुजून वाढीस कशी लागेल? (होमी एन्. सेठना, महाराष्ट्र अॅकॅडेमी ऑफ सायन्सेसच्या चर्चासत्रातील उद्घाटनाचे भाषण) : अनु. अ. ना. ठाकूर, फेब्रु. ७९.

'सात समुद्रांपलीकडे' (प्रभाकर दुपारे), एकांकिका-संग्रह (परीक्षण) : पंडित टापरे, जून ७९.

सारसंकलन :

चीन : शेती; आधुनिकीकरण व आंतर्राष्ट्रीय राजकारणातील पवित्रे, ऑक्टो. ७८.

आयझॅक बाशेव्हिस सिंगर; पश्चिम आशिया; काश्मीर; बंगालमधील महापूर, नोव्हें. ७८.

व्यंगचित्रांचे संवत्सर; इराणी क्रांतिपर्व, फेब्रु. ७९.

आणखी एक चळवळ (ग्रामीण साहित्याची); अॅलिस इन वंडरलँड (अर्थसंकल्पाचा वार्षिक सोहळा), मार्च ७९.

चीनचा व्हिएतनामवरील हल्ला; इस्लामी पाकिस्तान; समान हक्क की सद्गुणांसाठी पारितोषिक?, एप्रिल ७९.

कुत्र्यांचा आक्रोश, मे ७९.

इस्लामी पुनरूज्जीवनाचे संकट; भारतीय मुस्लिमांचे वैचारिक पुढारी; ग्रामीण दारिद्र्य, जून ७९.

दाउदी बोहरा : 'नाथवानी आयोगा'चा अहवाल, जुलै ७९.

जीवनाचे मीठ—सॉल्ट—२, ऑगस्ट ७९.

भारतीय राजकरणातील चालू घडामोडी, सप्टें. ७९.

'साहित्यवेध' (निर्मलकुमार फडकुले) लेखसंग्रह (परीक्षण) : वसंत स. जोशी, नोव्हें. ७८.

'सोफोल्कीजची चार शोकनाटचे : प्रस्तावना' : सौ. कमलाबाई टिळक, नोव्हें. ७८.

'स्वातंत्र्योत्तर काळातील उर्दू वाङ्मय : स. नईमुद्दीन, फेब्रु. ७९.

'स्वातंत्र्योत्तर मराठी कथा : रूप, तंत्र आणि आविष्काराचे प्रकार' : म.द. हातकणंगलेकर, मे ७९.

'हिंदी उपन्यास : स्थिति और गति' (चंद्रकांत बांदिवडेकर) – परीक्षण – निशिकांत ठकार, एप्रिल ७९.

हिंदू धर्म : लक्ष्मणशास्त्री जोशी, डिसें. ७८. – जाने. ७९.

'होरपळ' (भीमसेन देठे), काव्यसंग्रह (परीक्षण) : एस्. डी. इनामदार, ऑक्टो. ७८.

–अ. ना. ठाकूर

प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

मराठी प्रकाशने

- वैदिक संस्कृतीचा विकास । तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी — ३० रु.
- अद्वैतसिद्धीचे मराठी भाषांतर (पूर्वार्ध) । ब्र०स्वामी केवलानंदसरस्वती — ७५ रु.
- इतिहासाचे तत्त्वज्ञान । प्रा०सदाशिव आठवले — १० रु.
- क्रोचेचे सौंदर्यशास्त्र : एक भाष्य । डॉ०रा०भा०पाटणकर — १० रु.
- पुरोहितवर्गवर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास । डॉ०सुमंत मुरंजन — ८ रु.
- गीता-प्रवेश । डॉ०गो०वि०देवस्थळी — ५ रु.
- लोकशाहीचे धोके । पन्नालाल सुराणा — ४ रु.
- भारतीय स्त्रीधर्माचा आदर्श । सौ०कमल पाध्ये — ४ रु.
- हिंदी साहित्यविचार । प्रा०प्यारेलाल गोहेल — ३ रु.
- महाराष्ट्रातील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना । न्या०अ०दाभोळकर — २ रु.
- श्री०यशवंतराव चव्हाण । अभिनंदन ग्रंथ — २० रु.
- संशोधन साधना । डॉ०वसंत स०जोशी — १२ रु.
- ज्ञानदेव चिंतन (संपादित) । डॉ०वसंत स०जोशी — २० रु.
- आनंदाचा डोह । प्रा०रा०ग०जाधव — ८ रु.
- भावार्थ रामायण (श्री०एकनाथ महाराजकृत) बालकांड — १२ रु.
- तरंगयामिक व पुंजयामिक । मा०ग०टोळे — ५ रु.
- आर्यांच्या सणांचा प्राचीन व अर्वाचीन इतिहास — २० रु.
- वागीश्वरी । डॉ०गो०के०भट — १० रु.

ग्रंथविक्रेत्यांना २० टक्के कमिशन.

प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई (जि. सातारा)

हे मासिक पां. गो. आपटे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून
मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

COVER PRINTED AT PRINTEXT, POONA.





अनुक्रमणिका